

كتاب
الفلسفة النظرية

او
علم الحكمة البشرية

تأليف اعيان ائمة الفلسفة في كلية لوفين وفي مقدمتهم
العلامة الكبير والفيلسوف الشهير

الكروينال مرسية

رئيس اساقفة مالين في بلجيكا جل قدره

المجلد الثاني

في العلم الكلي العام او في علم الوجود

عني بنقله الى اللغة العربية وتعليق حواشيه حضرة

انخور اسقف نعمة الله الي كرم

الماروني اللبناني رئيس المدرسة المارونية برومية العظمى

طبع في المطبعة العلمية لورس في بيروت سنة ١٩١٢

﴿ في العلم الكلي العام او في علم الوجود ﴾
مقدمة تمهيدية

تشمل خمسة ابحاث البحث الاول في مرتبة العلم الكلي في سلسلة العلوم الفلسفية . والبحث الثاني في معاني المتناسقي في اصطلاح الفلسفة العصرية . والبحث الثالث في العلم الكلي العام وفي العلم الكلي الخاص . والبحث الرابع في مقام العلم في تقسيم الفلسفة الحديث . والبحث الخامس في تقسيم علم الكلي العام .

البحث الاول

في مرتبة العلم الكلي في سلسلة العلوم الفلسفية

(١) ان العلم الذي نأخذ بالبحث فيه قد أطلق عليه أسماء مختلفة كما يظهر من تاريخ الفلسفة واما اليوم فقد غلب عليه الاسم الذي أطلقه عليه وُلّف اي علم الوجود او علم الكلي العام . وقد دعاه ارسطو الفلسفة الاولى وعرفه بأنه علم الوجود والواحق الذاتية له . واما ما المراد بقوله « الفلسفة الأولى » وما المسوغ لاطلاق هذا الاسم . فالجواب الذي نجاب به على هذا السؤال يسهل لنا المرتبة التي يأخذها علم ما وراء الطبيعة في مجموع الفلسفة ثم ترتيب سائر معارف البشر المختلفة كل في مقامه بحسب اهميته فنقول :
أ عندما تنشط أو تبدو في الانسان حياة العقل يستيقظ فكره

طبع هذا الكتاب على نفقة المطبعة العلمية

وحق الطبع محفوظ لها

وهو

يباع في

المكتبة العمومية

لسليم ابراهيم صادر

في بيروت

منفك عنه . ثم اذا صرفنا النظر عما في الاجسام من الحركة والكم بفعل
تجريد ثالث فيعرض لنظر العقل من وراء ذلك فيها شيء تكون تلك
الاشياء هي به قائمة بذاتها متميزة عن اغيارها وهذا الشيء هو ما يطلق
عليه الفلاسفة اسم الجوهر مطلقاً ويمكن ان يوسم باسم الموجود مطلقاً
لان الجوهر انما هو الموجود بوجه الافضلية كما سوف نبين لك ذلك في
مقامه ان شاء الله . فهذه الحقيقة الوجودية التي ادركها العقل في الاشياء
الجسمية فانما قد تصورناها بمعزل عن حركتها وكما اعني ان العقل تصورناها
بمعزل عن المادة لان الكم هو خاصة المادة . فيكون الجوهر هو موضوع
العلم الفلسفي الاقصى ولهذا سمي ارسطو هذا العلم بالفلسفة الاولى . وقد
اطلق ارسطو على الفلسفة الاولى اسم الاهلي قال :

اذا كان يوجد جوهر لا مادي ولا متغير مطلقاً فلا بد من ان يكون
ذلك الجوهر شيئاً اهلياً مبداً اول ومطلقاً لكل الاشياء . اه .

واننا سوف نبين لك فيما يلي قريباً لماذا لا يفترق العلم الذي يبحث
عن الله عز وجل عن العلم الذي يبحث في الجوهر المطلق افتراقاً صورياً .
واما اسم « ما بعد الطبيعة » الذي يطلقونه اليوم على الفلسفة الاولى
فليس لارسطو ولعله ترجح نسبته الى اندرونيك من رودس ^(١) وانما

(١) م : قيل ان اول من اطلق لفظ متافيسيقي هو اندرونيك رودس ومن وسم به
الاثنى عشر مقالة لارسطو التي تكلم فيها الفيلسوف على متافيسيقي ما وراء الطبيعة
وما فوقها بعد كلامه على الاشياء الطبيعية . واراد بما وراء الطبيعة الموجود مطلقاً
والله عز وجل . فجاء اطلاق لفظ متافيسيقي على اتم الموافقة فان متافيسيقي لفظ يوناني
مركب معناه ما فوق الطبيعة ووراءها .

يراد باسم « ما بعد الطبيعة » الدلالة على العلم الذي يرد عقيب علم الطبيعة
في مجموع فلسفة ارسطو . وسموه ايضاً بعلم ما فوق الطبيعة لانه يبحث
عما لا يصل اليه ادراك الحس

البحث الثاني

في معاني المتفاسيقي وعلم ما وراء الطبيعة
في اصطلاح الفلاسفة المعاصرين .

(٢) قد علمت انهم أطلقوا على علم المتفاسيقي اربعة اسماء : الفلسفة
الاولى والعلم الاهلي وعلم الموجود ثم علم ما بعد الطبيعة . واما فلاسفة
العصر فقد استعملوا اسم الفلسفة الاولى وخصوا اسم العلم الاهلي بنظام
مباحث هي غير مباحث علم الفلسفة وابقوا للدلالة على المتفاسيقي اسم علم
الموجود واسم علم ما بعد الطبيعة العام او علم الكلبي العام

الا ان اغوست كمت الافرنسي وثمانوئيل كمت قد افسدا معنى
المتفاسيقي وعلم الكلبي . وان الاول وهو منثنى . مذهب الظهورية قال
بان العقل الانساني انما يدرك الوقائع الاختبارية التجريبية وشروط
تصاحبها وتعاقبها ولكنه لا يدرك شيئاً مما وراء ذلك وجعل قوله بمنزلة
مبدأ مقرر وعنده ان طبيعة الموجودات والعلل والغايات هي ناذة عن
معرفة الانسان وجعل قبالتها ما يسمى بالعلم الوضعي واما تلك المعلومات
فقد سماها تهكمها وازدراء حقائق او تصورات متافيسيقية . وقد تبعه
اصحاب مذهب الظهورية بل ان كثيراً من مناهضي هذا المذهب قالوا

قولهم عن غرة حتى صار عند هؤلاء اسم المتناسقي مرادفاً لما لا تدركه العلوم التجريبية . واما كنت فعنده ان الحقائق التي يدركها الحس مقيدة بزمان وقضاء هي وحدها معروفة او شائها ان تعرف . ومن ثم فان كل موضوع خلا من قيد الزمان والقضاء لا يصلح ان يكون موضوعاً للمعرفة بمحصر معناها . و اراد بها المعرفة التي تحاكي المعرفة العلمية قوة . وعليه فعلم الكلّي بمعناه الحقيقي لم يعد له محل في فلسفة كنت وان علم الكلّي هذا اذا علق له الفيلسوف باباً في مباحثه النظرية فبحث فيه بحث سلبي بمعنى انه (اي ذلك البحث) يكون حداً تنتهي عنده معارف الانسان اذا تجاوزته العقل فتبطل معارفه ان تكون من قبيل العلم . وذلك لان العلم عند كنت انما هو مستند الى حكم تأليفي من مقدم . والحال ان هذا الحكم التأليفي من مقدم انما هو مصاحب لقيد الزمان والقضاء لا ينفك عنه . واستنتج من ذلك ان كل موضوع علمي من قيد وجوده في زمان وقضاء قد يمكن تصويره ولكن تصويره على هذا الوجه شارد عن دائرة العلم لا دخل له فيه .

البحث الثالث

في تقسيم علم الكلّي الى عام وخاص

(٣) قد تقدم ان العلم الكلّي يلاحظ الموجود بمعزل عن المادة على انه لا ينكر كون الموجود الذي ينظر اليه مربوطاً في وجوده الواقعي بقيد الزمان والقضاء ولكنه يعتبره وينظر اليه من حيث هو مجرد عن

ذلك القيد . وفضل تجريد العقل هذا هو من قبيل التجريد التعييني لا من قبيل تجريد ايجاب السلب اعني ان العقل لا يوجب سلب قيدي الزمان والقضاء عن الموضوع المجرد سلباً في واقع الامر بل في الاعتبار . ثم اذا بحث العقل عن تلك المواضيع المجردة عن المادة من حيث هي كذلك يقضي به بحثه ذلك الى هذه النتيجة وهي انه لا يستحيل وجود مواضيع عارية عن المادة حقيقة وفي واقع الامر . ثم اذا وج الطالب باب العلم الجمع اليوم على تسميته بعلم الله تدور رضى مباحثه على قيود وجود الاشياء المادية وشروط فعلها تأدياً منها الى اثبات وجوب وجود موجود لا مادي بذاته هو المادة الاولى غير المتغيرة للاشياء المتغيرة الحادثة وعليه فيكون مدار بحث علم الكلّي على الاشياء المادية المجردة عن قيود المادة تجريداً ذهنياً وعلى الاشياء اللامادية في واقع الامر اي على الاشياء اللامادية من ذاتها وطبعها اعني ان علم الكلّي هو علم الاشياء اللامادية بالاعتبار او بالوضع والاول يسمى علم الكلّي العام . والثاني يسمى بعلم الكلّي الخاص . واعلم ان هذا التقسيم لا يتم كون العلم المقسم واحداً بالوحدة الصورية كما هو شأن كل علم لكون موضوعه الصوري واحداً . ودليل وحدة موضوعه الصوري ان ما نعرفه معرفة وضعيّة عن المواضيع اللامادية هو من طبيعة ما نعرفه عن العالم المادي لا يختلف عنه طبيعة ومضموناً . وسوف نستوفي الكلام على هذا في باب ان شاء الله .

البحث الرابع

في مقام علم الكلي في تقسيم الفلسفة الحديث

(٤) ان التقسيم الذي اقترحه ولف " في الفلسفة ما ازال التمييز بين علم الكلي العام وعلم الكلي الخاص لبقاء علم الكلي العام دائراً على موضوعه الخاص . اما علم الكلي الخاص فلم يعد مقصور البحث على الاشياء اللامادية بالوضع او في ذاتها لان القوم بعد ولف قد ضموا الى هذا العلم درس المبادئ الاولى للموجودات الحية واطلقوا على الاول منها علم العالم العام او علم الجماد وعلى الثاني علم الحي او علم النفس . وبهذا الاعتبار يكون علم الكلي العام هو علم الموجود مطلقاً وعلم الكلي الخاص هو العلم بتطبيق علم الموجود مطلقاً على الجواهر الجسمية وعلى الجواهر الروحانية وعلى الله عز شانه .

البحث الخامس

في تقسيم علم الكلي العام

(٥) اننا بعد ان اتزعنا عن الشيء المدرك بالحس تغيراته وكنيته بقي نصب نظر العقل هذه الحقيقة او الهوية وهي شيء متعقل بلا تعيين قائم بذاته غير مختلط بغيره بل متميز عن الاغيار واحد غير منقسم . وهذا ما نسميه الجوهر او الموجود مطلقاً ولكننا اي الجوهر له تعيينات

(١) Jean-Christien Wolf فيلسوف رياضي الماني (١٧٢٩-١٧٥٤)

لواحق به هي اعراضه وهو قابل لبعض تغيرات وفاعل لبعض افعال هو محلها ومبدأها تشف لنا عن طبيعته ومصدره ومعاذه . ومن ثم كان غرض علم الكلي العام انما هو البحث عن الموجود من حيث هو في ذاته ثم عن خواصه غير البارحة ولا المنعكة وتسمى عامة مطلقاً لانها تفوق الخواص النوعية والجنسية عموماً وشمولاً . ثم عن تعيينات الموجود الاصلية ثم عن علله وعن ظهوراته فعلاً وانفعالاً .

فيحصل من ذلك ان علم الكلي العام يقسم الى اربعة اقسام :

- القسم الاول : في الموجود
- الثاني : في خواص الموجود العامة
- الثالث : في اخص تعيينات الموجود ولواحقه
- الرابع : في علل الموجود

القسم الاول

في الموجود

الفصل الاول

في موضوع علم الكلي

البحث الاول

في مزاعم اصحاب اللاإحاطية^(١)

(٦) تهافت كثيرون في عصرنا هذا على مذاهب باطلة خلاصة جميعها هذا الزعم الباطل وهو ان علم الكلي ليس علماً لانه لا موضوع لمباحته . فقال اشهرهم وهم حرم وكت وستوارمل ولتري وثاين

(١) هم اللاإحاطية هم المعروفون عندهم باسم agnostiques لفظة يونانية مركبة من: السلبية ومن gnosis (معرفة) وسموا كذلك لانهم يحددون عن الانسان معرفة الموجود المطلق ويحصرونها في المحسوس الواقع تحت الاختبار ليس غير . وهذا المذهب يرادف مذهب الظهورية بفرق قليل بينهما . وقد فندنا هذا المذهب في مقدمتنا على المجلد الاول في المنطق . وقد سميناهم باللاإحاطية بمقابلة الاحاطية المعروفين عندهم باسم Gnostiques (معرفة) وهؤلاء يزعمون ان الانسان يمكنه ان يعرف طبيعة الاشياء والله وصفاته واسماءه اتم وافصى معرفة اي انه يحيط علماً بكل ذلك فهم واللاإحاطية على طرفي تقيض من الزيادة والنقصان . فاصحاب اللاإحاطية اذا هم الذين يقولون بان المعرفة تقف عند المحسوس وظهوراته ولا تتخطى الى ما وراء تلك الظهورات احيى الى محليها ومعرضها الذي تصدر عنه

ان المحسوس وحده شأنه ان يعرف ومن ثم فما كان بعد المحسوس ومن ورائه وان قدر وجوده فلا تهم العقل معرفته فان جهله الانسان فمن الواجب ان يجهله ولذلك اطلق على هؤلاء اسم agnostiques وسوف نبين لك سبب باب علم الانتقاد تلك المذاهب التي ولدت مذهب اللاإحاطية . ونورد لك تباعاً في جسم هذا الكتاب البراهين الوضعية الراهنة اثباتاً لكون تصور الجوهر الجاري البحث عليه في علم الكلي اتماً له (اي ذلك التصور) هوية في الخارج لا يمكن اتحادها وتواطؤها مع الظهورات الطارئة الحادثة الواقعة تحت المشاعر بل هي غيرها . واتنا نجتزئ الآن على حل الاشكالات وايضاح الالتقاط المشتركة المبهمة التي يتخونها ذريعة لنفي كون علم الكلي علماً حتى تادوا الى ان يحددوا امكان اثبات وجوده . وعليه فاننا نتوفر على بيان ان موضوع علم الكلي ليس اجنبياً عن حقائق الطبيعة ونسرد لك الانحاء التي يسلكها علم الكلي توسلاً الى معرفة ذلك الموضوع . فاذا ثبت لك كون علم الكلي يدور بحثه على موضوع حقيقي وان له طرائق تحصيل خاصة فنستخلص من ثم انه علم بكل معنى الكلمة وانه لا مساغ لان تنكر عليه خاصة العلم . فنقول

البحث الثاني

قضية

ان موضوع علم الكلبي هو جوهر الاشياء الواقعة تحت الاختبار

(٧) في رأي ارسطو ان الموضوع الاصلي لعلم الكلبي هو جوهر الاشياء الفردية الكائنة في الطبيعة والتي تقع تحت الاختبار . فان الاشياء التي تقع تحت اختبارنا ليس لها تلك الصفات الكلية والمعاني العامة التي تحضر للذهن عندما يتصور موضوعاً مجرداً وانما هي اشياء فردية متخصة مؤلفة نشير اليها بالاشارة المحسوسة وهي تفعل في حسنا وتؤثر في لمسنا . وقد اجاد ارسطو بالتعبير عنها بقوله فيها : هذا الشيء الذي اراه هنا . هذا الشيء الجزئي الشخص . واما ما هو هذا الشيء الذي اراه ، فهذا « ما هو » هو موضوع علم الكلبي الصوري . هو الموجود في الطبيعة الذي ادركه العقل من جهة انه يقوم جوهرًا فردياً متخصاً ممتازاً عن غيره . وهذا الشيء الذي اراه هو باعتبار النظام الوجودي قائم اساساً لكل حقيقة وهوية واما في النظام الذهني اية المنطقي فهو الموضوع الاساسي لكل محمولات تصديقاتنا فهو اذا الجوهر الاساسي او الجوهر الاول ويان ذلك اننا اذا تبعنا بنظر لاتباه موجوداً مؤلفاً فردياً من موجودات الطبيعة فاننا نرى ان كل ما في ذلك الشيء من الحقائق لا يتعلق به على وجه واحد ونحو واحد اذ نرى حقائق لواحق وكيفيات تظهر وتختفي متعاقبة على اصل واحد قائم ومستمر .

والموجود ينتقل من السكون الى الحركة ومن الراحة الى العمل . فهذا رجل يركبه النعاس ثم يستيقظ ويقوم ويمشي ثم ياكل ثم يهجم متفكراً ومع ذلك فهذا الرجل هو معتبر واحداً متعيناً متخصاً قائماً من وراء تلك الحقائق التي تعاقبت فيه ظهوراً واختفاءً . فهذا الموجود الاول الاصلي والمستمر القائم من وراء تلك التحولات واللواحق والذي ترد عليه تلك التحولات وينسب اليه غيرها من اللواحق هو ما يسمونه الجوهر الاول باعتبار النظام الوجودي .

واما بالقياس الى النظام الذهني المنطقي فلا ينسب الى موضوع القضية بحسب هذا النظام الا التصورات المجردة الشاملة اذ لا يصلح ان يقوم مقام المحمولات في القضايا الا مثل هذه التصورات والمعاني المجردة ولا ينبغي انه يتفق ان يكون موضوع القضية معنى مجرداً وكلياً ولكن هذا الموضوع المجرد والكلبي يشكل فهمه ما لم يعتبر كونه هو نفسه صالحاً لان يكون محمولاً لموضوع سابق اقل شمولاً منه وهكذا هلم جراً الى ان ننتهي في آخر الامر الى جعل ذلك الحد المجرد والكلبي محمولاً لموضوع متخص فردي مقولاً عليه قولاً على وجه الاستقامة وعليه فانك ترى ان تصوراتنا تنسند انتهاء الى مواضيع اولى قائمة هويتها وماديتها في ذلك الحل او الموضوع المحسوس القائم بنفسه والمدرَك ادراكاً فردياً حسيّاً .

فهذا الموجود القائم الاصلي الذي تعرض له تلك الحقائق العارضة واللواحق الحالة فيه حلولاً وجودياً في الخارج اي بالنظر الى النظام الوجودي هو الذي يكون موضوعاً في القضية بالقياس الى النظام المنطقي

وهو هو الموضوع الذي تدور عليه مباحث علم الكلي النظرية . فهو اول ما يدركه العقل عند اول يقظته وهو اقصى حد ينتهي اليه في افضاله التحليلية التي يعمل فيها فكرته ويزيل فيها جهد رويته . فان العقل اذا قام لأول مرة بازاء شيء من الاشياء التجريبية فيلوح له ذلك الشيء كأنه كل غير متميز ملون مقدور بابعاد موضوع هنا او هناك ومتمكن في مكان وخلاء . ولا يميز فيه العقل لأول وهلة جنساً ولا نوعاً ولا جوهرأ ولا عرضاً بل لا يرى فيه الاشياء ما مبهماً ولكنه يظهر له شيئاً قائماً بذاته . فهذا المعنى الاول الذي يحضر للعقل هو ابداً واحداً ايأ كان ذلك الشيء المحسوس المدرك واية كانت طبيعته وهو الذي يصبر عنه الطفل عند اول نطقه بكلام مبهم هو : هذا وذاك وذلك . الا ان الذهن لا يقف بادراكه عند ذلك الشيء المركب الذي لم يدركه الاعلى وجه غير جلي بل يقدم الى تحليل ذلك الموضوع المتصور بهذه الحال المبهمة ولا يزال يتابع تحليله حتى يتأدى الى تمييزه واستجلائه شيئاً فشيئاً . وطريقة تحليل العقل حينئذ ان ينظر في تلك الحقائق المختلفة التي ادركها في الموضوع كل واحدة على انفراد ويسلخ من ذلك الموضوع المحسوس سلخاً تدريجياً كل صفاته الفردية الجزئية ثم كل مميزاته الجنسية والنوعية وتغيراته وكتبه مما يجعله في طبقة معينة من طبقات الموجودات وطائفة مساة من طوائف الموجود حتى ينتهي (اي العقل) اخيراً الى ان لا يرى من ذلك الشيء امامه الا الجوهر الاول وهذا هو موضوع علم الكلي وان هذا الموضوع وان بالغ العقل في تجريده لا ينفك عن ان يكون هو نفس الذي ادركه

اولاً بالحس . فقد ثبت اذاً بدليل الوجدان ان موضوع علم الكلي هو الجوهر المستحصل من الاشياء المحسوسة . واذا تقرر ذلك فقد وضح ايضاً ان علم الكلي هو في صدر كل العلوم ومقدمتها : هو الفلسفة الاولى . وذلك لسببين : السبب الاول أنه يتقصى في معرفة المعلومات الاول والسبب الثاني أنه يعد لسائر فروع المعرفة مبادئها الاولى . واليك شرح ذلك :

« ١ » ان علم الكلي يبحث عن اعم المعلومات كمعلومات الوجود والحقائق والهويات والوحدة الى غير ذلك من المعلومات التي تبادر للعقل عند اول يقظة ذهنه . وهذه المعلومات لا يمكن ترجيعها الى معلومات اسبق منها وهي مدركة بذاتها وهي فاتحة ومدخل كل المعارف العقلية لا يصل شيء الى معرفة العقل الا بها لانه يستحيل ان يدرك شيء ما ما لم يدرك انه موجود ما وهوية ما وانه واحد . قال القديس توما : ان الشيء الذي يدركه العقل اولاً كأنه اعرف شيء . واليه نخل كل ادراكاته انما هو الموجود . اه .

« ٢ » ان العقل لا يقف عند تصور المعاني بل يقابل بعضها ببعض ويجمع بعضها ببعض او يفصل بعضها عن بعض ايجاباً او سلباً في احكامه . وقيس المعلومات الاولى بعضها ببعض حتى يستخلص من اتحادها او من اختلافها وتباينها تلك المبادئ العامة الكلية التي تفيد براهيننا تأسيساً او تأكيداً . وتلك المبادئ هي هذه

ان ما هو هو . وان الكل مساو لمجموع اجزائه . وان ما هو كائن لا

يمكن ان لا يكون . وان الكل اكبر من كل جزء من اجزائه .

وان هذه المبادئ حكمها حكم المعلومات الاولى يتصورها العقل بداهة ويفهمها بلا نظر وتجلي لعقل كل الناس عليهم واميبهم وهي ملازمة ضرورة لقلي التصديق والانتقال الذهني ترشدهما وتأخذ بقبول تدبيرهما حتى اذا تخرج الانسان في العلوم التجريبية والفلسفية وزاول براهينها ومارس بيناتها وتبين فروعها ونتائجها حتى حصل له العلم بها ثم شاء ان يتفحص بعين النقد والروية صدق تلك البراهين ومن اين تستمد قوتها فاذا هو ايضا بازاء هذه المبادئ الشاملة الكلية على انها راس مال كل عقل حامد او ذكي اذ فيها من الوضوح ما لا يحتاج الى كد فطنة واعمال قريحة ولا الى برهان اذ دليلها فيها ومعها وهي متجلية كالشمس في رابعة النهار .

(٨) قد اثبتنا الى هنا ان علم الكلي يدور بجنه على جوهر الاشياء الواقعة تحت الامتحان والتجربة وانه في صدر العلوم ومقدمتها وانه هو الفلسفة الاولى كما سماه ارسطو ولكن يعترض على قضيتنا بان يقال : « ١ » انه لا يتصور ان شيئاً فردياً شخصاً يكون موضوعاً هو بمقتضى تعريفه من اكثر العلوم شمولاً وعموماً

« ٢ » انه لا يتصور ان موضوعاً واحداً بعينه يكون معاً باكور ^(١) قوة العقل العاقلة والحائمة الاخيرة النعمة لافصاله

(٩) نجييب على الاعتراض الاول : يقال ان الجواهر الفردية

(١) م : الباكور هو المطر في اول الوسمي والمجمل الادراك في كل شيء والمعنى الاخير هو المراد هنا .

الشخصية والمولفة هي موضوع علم الكلي بمعنى انها تهى له موضوعه المادي . فان العقل يتزع بفعل التجريد الاخير من هذه الجواهر الجوهر من حيث هو جوهر باطلاق معناه مع عناصره المقومة له وخواصه وتعييناته والمبادئ التي ترتب عليه ونحصل عنه . وفي جملة تلك الخواص هذه الخاصة وهي الشخصية باطلاق المعنى فيها . فكون تلك الجواهر الفردية الشخصية هي بمنزلة الموضوع المادي لعلم الكلي لانه لا ينظر فيها الى تلك الجزئيات الفردية الخاصة بها بمعنى الاستقلال . وانما موضوعه الصوري فهو الجوهر مطلقاً الذي هو ثمرة اقصى افعال تجريد العقل .

(١٠) الجواب على الاعتراض الثاني : لا ننكر ان اول موضوع

لمعارفنا العقلية في حالة تحصيل تلك المعارف انما هو الموجود القائم (subsistant) ومعناه ركن او القائم تحت اي تحت الظهورات البادية للحس ولكن هذا الموجود القائم الذي هو باكور فعلية العقل ليس هو نفس الجوهر بمعناه المطلق الذي تنادى الى معلوماته باعمال مجهود التجريد العقلي والا كان ان العقل لم يحل بطائل من كد الخاطر العنيف وشخذ الروية . فان الاتحاد بين الموضوعين ظاهري لا باطني فان معلومة الجوهر القائم الاولى البديهية هي انقص معلوماتنا كلها واما الثانية التي توصلنا اليها بالتجريد فهي من اكمل المعلومات التي يمكننا التوصل اليها . المعلومة الاولى هي سطحية مضطربة غير جلية وعقيمة واما الثانية فهي عميقة متميزة وبذارة خصبة واليك ايضاح ذلك

« ١ » قلت « ان المعلومة الاولى هي سطحية مبهمة وعقيمة »

ويبانه ان اشياء الطبيعة لما كانت كثيرة النظم كان ان عقل الانسان لضعفه اعجز عن ان يستحضر بتصور واحد لتلك الاشياء صورة متكافئة ومطابقة فلا تتم له معرفة تلك الاشياء معرفة واضحة وكاملة الا بعد معاناة كثير التحليل والتأليف ومن ثم كانت معلوماته الاولى ناقصة بالضرورة فلحق بالاولى من تلك المعلومات ان تكون اكثر نقصاً منها . وذلك لانها (اي تلك المعلومة الاولى) لا تستحضر في العقل الا موضوعاً هو من الابهام بحيث لا يرى العقل فيها ما يقوم به الموضوع ولا ما يتميز به وآخر عبارة تلك المعلومة هي هذه : شيء له وجود . هذا فضلاً عن ان هذه المعلومة لما كانت اول موضوع لاول فعل من افعال التصور كانت بالضرورة منفردة واحدة لا علاقة لها بغيرها من مواضع المعرفة ولهذا صدق قولنا ان هذه المعلومة سطحية ومبهمة وعقيمة . ودليل عقمها ان توليد المعاني حاصل من التأليف والتحليل والتقسيم والانتقال وذلك كله فائت في المعلومة الاولى العامة السطحية المنفردة كما رأيت .

« ٢ » اما كون معلومة الجوهر الثانية التي هي نتيجة آخر تجريد العقل عميقة ومتميزة وخصة منتجة فلانها نتيجة افعال عديدة من التجريد والتحليل والتأليف وهذه الافعال هي مصدر الجلاء والتقصي والتحصيل وعليها يتوقف العلم . الا ترى ان العقل بتكرار تجريداته وتحليلاته يستوعب كنه حقيقة الاشياء . وهويتها ثم يستحضرها بتكرار افعال التأليف ويستحضرها بما يمكن من الوضوح والتضمن ويعقب فعله هذا بفعل الفكري او الرجوع يعالج به العلوم التجريبية الخاصة ثم يكمل تلك العلوم

يعلم الفلسفة . وعلم الفلسفة هذا لا يقصد به الاكتشاف بطريق التحليل على معارف جديدة وانما يقصد به بيان محاصيل التحليل بياناً على وجه التأليف .

فعلم الطبيعة يبحث عن التغيرات العارضة في الاشياء الطبيعية واستحالاتها الجوهرية ويستترشد في بحثه ذلك بمعلومة الحركة العامة (وهذه مستفادة من علم الكلي) ثم علم الرياضيات يبحث عن الاشكال الهندسية والاعداد ودليله في ذلك معلومة الكم العامة (وهذه تستفاد من علم الكلي ايضاً)

ولكن علم الكلي يعنيه بوجه اخص ان يكمل فعل العقل الثاني فانه اي علم الكلي يستولي على الموضوع الشامل المشترك بين كل تلك العلوم الخصوصية ثم يتدرج من هذا الموضوع الشامل الكلي الى الجزئيات التي تطوي تحت شمول امتداده نزولاً تأليفاً قصد ان يبين تلك الجزئيات ويشرحها على ان كل طبقات الوجود ودرجاته الجنسية والنوعية والحركة والكم كل ذلك يستمد شرحه الاخير من معلومة الوجود وخصوصاً الموجود القائم بنفسه الذي هو الموجود بكل معنى الكلمة وبمحصرتها . فقد وضع لك من ثم ان علم الكلي او علم الوجود انما هو مفتاح البيان وهو السبب الاخير الشارح لكل الموجودات ولكل ما في كل واحد منها من الوجود وانواعه .

البحث الثالث

في الجوهر هل هو الموضوع الكامل المطابق لعلم الكلي

(١١) قد قلنا ان الموضوع الصوري لعلم الكلي هو الجوهر باطلاق معناه ونعني به جوهر الاشياء الواقعة تحت الاختبار وها هنا نبحث عن هذا الجوهر هل هو موضوع علم الكلي بمعنى المطابقة والكمال فنقول : ان ما يريده اهل عصرنا بلفظ الاتولوجي او علم الموجود لا يطابق تمام الطابق ما اراده ارسطو بلفظ الفلسفة الاولى . وانما معنى ارسطو هو أدق مما تصوره . نعم اذا اعتبرنا في لفظ الاتولوجي معناه الاشتقائي اللفظي فيكون موضوع هذا العلم هو الموجود من غير ما نظر الى كونه جوهرأ او عرضاً موجوداً حقيقياً او ذهنياً بل من حيث يراد به آخر الحقائق واحطها مما لا يكون وراءه سوى العلم المطلق .

ولكن الذين يمحرون موضوع علم الكلي في هذه الحقيقة الاخيرة قد اخطأوا وضلوا لان معنى الموجود المطلق هو من المعاني المشككة اذ يطلق على مواضع من طبائع مختلفة فيقال على الجوهر وعلى العرض حتى على الموجود الذهني والحال ان الموجود الذهني ليس محل بحثه في علم الكلي بل في علم المنطق الذي هو موضوعه . ثم الموجود العرض وان تعلق بوجه ما بعلم الكلي من حيث ان علم الكلي لمقابلته لعلم المنطق يبحث عن الحقيقي وكل الحقيقي فليس (اي الموجود العرض) هو محط بحث علم الكلي لذاته اذ لا ينظر اليه قصداً بل تبعاً من حيث ارتباطه بالجوهر . وذلك لان الموجود العرض

كيانه مستعار اذ تسميته بموجود موجود اصح من تسميته بالموجود . قاله القديس توما . ونعني به ان العرض هوشي ما للجوهر . فيحصل من ذلك ان موضوع علم الكلي انما هو الجوهر الا ان استيعاب البحث عنه يقتضي النظر اليه اي الى الجوهر في ذاته اولاً وبالاصالة ثم في معيانه ولواحقه العرضية تبعاً . ومن ثم فان علم الكلي ليس له ان يتعرض للكلام في الموجود الذهني المستثنى من النظام الوجودي ولا في الموجود المطلق لتجاوز امتداده حدود الموجود الحقيقي ولا في العرض لذاته لان حقيقته مسنودة الى حقيقة اخرى هي الجوهر . هذا بل نقول ان الموجود الجوهرى الذي انتزعنا معلوماته من اشياء الطبيعة المحسوسة هو موضوع علم الكلي بقسميه العام والخاص . وذلك لانه ان كان يوجد موجودات من طبيعة هي فوق طبيعة الاشياء المحسوسة فليس لنا عن تلك الموجودات القائمة معلومات مميزة كافية لان تكون مادة لعلم قائم بنفسه يطلق عليه علم الالامادي كما يتبين لك من القضية التالية :

البحث الرابع

قضية

ليس من علم خاص يعرف بطم الاشياء الالامادية
(اي يبحث عنها قصداً)

(١٢) ان هذه القضية قد تلوح لاول وهلة انها مائلة الى مذهب الظهورية وعليها مسحة منه وانها مخالفة لرأي المدرسين العام ولكن المطالع

الليب اذا آمن فيها نظراً دقيقاً لا يلبث أن لا يرى فيها الا عبارة صادقة مطابقة لرأي ارسطو وائمة المدرسين واليك البرهان عليه فتملحه .

العلم على ما عرفه ارسطو ووقع عليه اجماع الائمة انما هو معرفة شيء بسبابه وعطله . متى توصلنا مباشرة او بواسطة الى معرفة شيء ما هو على وجه يتسرننا معه تعريف طبيعة ذلك الشيء . وتؤدي من تعريف طبيعته الى فهم السبب الباطني لخواصه فيمكننا حينئذ ان نطل التمس بأننا اكتسبنا علماً من العلوم نعي يقال اننا حاصلون على علم شيء اذا حصلنا على تعريف ذلك الشيء وعلى المبادئ المنطبقة عليه والتي لا تنطبق الا عليه . والحال لا يمكننا تعريف الشيء اللامادي اذ ليس لدينا المبادئ المنطبقة عليه بالاستقلال عن غيره فاذاً ليس من علم ممكن خاص باللامادي .

اثبت الشطر الاول من الصغرى وهو اننا لا يمكننا تعريف اللامادي : الموضوع الخاص بالعقل هو الموجود المجرد من الاشياء المحسوسة لان كل ما لدينا من المعارف انما هو مستمد من المحسوسات . والحال ليس بين الاشياء المحسوسة المادية والتي نفترضها لا مادية نسبة في الماهية ولا اشتراك في الطبيعة فاذاً لا يمكننا ان نعرف الاشياء اللامادية .

واما الشطر الثاني من الصغرى وهو اننا ليس لنا مبادئ تنطبق على ذلك الشيء اللامادي فدليلة ان المبادئ الخاصة بشيء انما تنوقف على طبيعة ذلك الشيء وخواصه الفريدة . والحال ان كل ما لدينا من المبادئ التي تقضي بنا الى تفصيل المعارف انما هو مستفاد لنا من توافق او تخالف

معلوماتنا الاولى والحال ان هذه المعلومات الاولى ليست الا معلومات منتزعة من الاشياء المحسوسة . فاذاً ليس لدينا مبادئ تنطبق بعلم الاشياء اللامادية تعلقاً خاصاً .

(١٣) ولكن بعرض علينا بأن يقال : ان كان ليس من علم خاص بالاشياء اللامادية فلماذا قسمتم علم الكلي الى كلي عام وكلي خاص وكيف يصح قول ارسطو والمدرسين ان موضوع علم الكلي العام هو الجوهر منظوراً اليه بعزل عن المادة اي انه هو جوهر اللامادي باعتبار الذهن وان موضوع علم الكلي الخاص هو الجوهر اللامادي باعتبار الوجود اعني الجوهر اللامادي حقيقة وفي واقع الامر .

فنجيب ان علم الكلي الخاص وان كان موسوماً بالخاص فليس هو مع ذلك علماً منفرداً قائماً بذاته ممتازاً عن الفلسفة الاولى وانما هو نتيجة عنها وتخصيص لها وان شئت فقل هو توسيع لنطاق الفلسفة الاولى بحيث يشمل الاشياء اللامادية باعتبار الوجود . لا نكر اننا لا نتوصل مباشرة الى معرفة اللامادي بناته معرفة وضعية ثبوتية وخاصة لتعاله عن ادراك الحواس ولكننا نتوصل الى معرفة شيء منه معرفة نوعية صحيحة بواسطة ما لدينا من معلومات الموجود الجوهرى العامة وذلك بطريق التفي وطريق التشكيك وطريق فرط التفاوت . واليك بيانه فاعلمه لانه دقيق .

اننا لا نعرف الطبيعة المميزة للاشياء اللامادية غير انه يمكننا مع ذلك ان نتوصل بمعلولاتها الى معرفة وجودها . نعرف وجود الله بمعلولاته .

ثم نعرف ما ليست هي تلك الاشياء اللامادية اذ نعرف انها لا تنطبق عليها الخواص اللازمة للاجسام كالكم والمقسومية مثلاً فتنفي عنها هذه الخواص.

واخيراً اذا اعتبرنا ما بين الاشياء اللامادية والاشياء المادية من العلاقات والاضافات فيمكننا ان تصور الاشياء اللامادية كما يجب ان تكون في ذاتها فنسب اليها على وجه التشكيك وفرط التفاوت تلك الخواص التي نعرف انها فيها كما سوف نعلمه في باب ٥. ويتحصل من ذلك ان معرفتنا للاشياء اللامادية وان لم تكن معرفة هي من الوضعية والخصوصية بحيث يصح ان يتقوم منها علم خاص ومنفرد قائم بذاته فلا اقل من ان تكون معرفتنا هذه كافية لان ننسب معلوماتنا تلك العامة الخاصة بالجوهر الى الاشياء اللامادية. على ان تلك المعلومات متحققة الوجود في الجوهر فالاولى ان نتحقق في الاشياء اللامادية. وعليه فليس علم الكلي الخاص علماً ممتازاً عن الفلسفة الاولى بل مرتبطاً بها ارتباطاً يحمل علم الكلي العام والخاص علماً واحداً لوحدة موضوعهما الصوري.

البحث الخامس

في ان في زعم اللااحاطية واهل الظهورية اشتراكاً في اللفظ خفياً.

(١٤) (م: قد مر في العدد السادس من هذا الفصل ما هو منهج الظهورية الذي فندناه في مقدمتنا على المجلد الاول في المنطق والآت

تزيدك بياناً)

ان في كلامهم اشتراكاً خفياً من قبيل المغالطة يظهر لك من اعتراضهم حيث يقولون: ان كان لا يمكننا التوصل الى وضع علم ووضعي مخصص يبحث قصداً عن اللامادي فاللامادي غير معروف اي لا يمكن معرفته وعلم الكلي لا حظ له بين العلوم. فنقول ان الاشتراك واقع في لفظ «معروف ومعرفة». وعندهم ان المعرفة باطلاق معناها هي العلم وان العلم والمعرفة مترادفان فيقولون نقول عرفت شيئاً اذا ادركت على القليل خاصة من خواص ذلك الشيء مميزة له تجعله يكون مرتباً في فئة من فئات الموجودات ويصح ان ينسب اليها شريعة. فان كان المرء لا يحصل على مثل هذا الادراك فلا يعرف ذلك الشيء بل لا بد له ان يقول انه يحمله فتري انهم خلطوا معنى العلم بمعنى المعرفة ولم يميزوا ما بينهما من الفرق العظيم حاصر بين المعرفة في ادراك ما هو من خصائص شيء ادراكاً وضعياً بالمباشرة اي بلا واسطة مع ان الفكر له طريقة ادراك اخرى غير طريقة هذا الادراك الذي يسمونه بالادراك الوضعي الحاصل للعقل مباشرة وتلك الطريقة التي نشير اليها هنا هي الطريقة التي يرى بها الفكر النسب الحاصلة بين المواضيع بان يرى ان بين الموضوعات التي عرفها بالمعرفة الوضعية المذكورة و (بين) الموضوعات التي ترتبط بها ارتباطاً ضرورياً اضافات وعلاقات تسوغ له القول بان الصفات الثابتة للاولى يمكن نسبتها الى الثانية ولو مع تحرز ما. فهاتان طريقتا النفي والتشكيك اللتان ذكرناهما قريباً تؤديان بنا الى ادراك ما تفوتنا معرفته بطريق الوضع والاستقامة

فهذا الإدراك الذي حصل لنا بطريق النفي والتشكيك وان كان اقل كمالاً واحط رتبة من المعرفة الوضعية الخاصة الا انه ليس من الصواب ولا من العدل ان يمتن شأنه الى حد ان يحل والعدم سواء .

فهاتان الطريقتان (اي طريق النفي والتشكيك) ينهجها العقل عند استطلاع طبيعة الاجسام الباطنة وعند بحثه عن الحقائق او الهويات التي هي فوق المحسوس او من ورائه وخصوصاً عند بحثه عن الوجود المطلق . على ان هذه المطالب لا يتأدى اليها بالضرورة لاهاتين الطريقتين . واما الخواصل التي تتأدى اليها بهاتين الطريقتين فهي من قبيل المعرفات حقيقة ^(١) وهذا هو المجمع عليه عند الامة المدرسين ويؤيده

(١) م : يلوح للمطلع من الكلام الوارد في هذا العدد ان المؤلف الجليل يتباح مع اصحاب الظهورية في الخط من قدر علمنا بالامادي اذ وصفه بانسه اقل كمالاً واحط رتبة من المعرفة الوضعية الخاصة وكأنه جاراه متراباً بان العلم هو العلم الوضعي الا ان هذا الكلام على ما يلوح لي انما هو من قبيل المجازة ليس غير كما يظهر من القضية التي اثبتا ببراهين قاطعة في عدد ٧ من هذا الفصل وما يتبعه من الاقوال الجلية . واما قوله « ليس من الصواب والعدل ان يمتن شأنه الى حد ان يحل والعدم سواء » فمناه انه وان سلنا مجازة بان علم الكلي احط مقاماً من العلم الوضعي فلا اقل من ان يكون معرفة حقيقية يقينية . وهذا كاف ليقض اعتراضهم فانقصر عليه مستغنياً عن الاسباب ما هنا بما اورده اثباتاً لكون علم الكلي علماً بمحصن المعنى بل بكل معنى الكلمة كما سوف ترى في جسم الكتاب . لا ننكر ان العلوم تنفوت في شدة اليقين وضعفه بان يكون بعض اليقين من بعض اليقين بتفاوت وكذا ما يحصل به اليقين الا ان هذا التفاوت في اليقين لا يمنع من ان يكون العلم الاقل يقيناً علماً والعلم المناقضي وان قدر كونه اقل يقيناً من العلم الوضعي فلا يثبت ان يكون علماً بكل معنى الكلمة لانه يستجمع كل شروط العلم . فان العلم يعرف بانه اتفاق

ما يراد بلفظ المعرفة في الاصطلاح العام وعرف لغات الشعوب ^(١)

❖ الفصل الثاني ❖

في تحليل معلومة الجوهر الاول تحليلاً عاماً

(١٥) ان الموجود القائم الذي مميانه كما سماه ارسطو بالجوهر الاول اذا حضر للعقل فان العقل ينشط جداً في استبطان كنهه فيسأل نفسه ما هذا . وما يتوصل اليه من المعلومات جواباً على سؤاله انما هو ما معارف منبته على مبادي . مقرونة ومنقادة ادلة العلة . وهذه الشروط مستتمة في علم الكلي . وضعيفة العلم قائمة على الوجه الاخص ببيان الاسباب والعلة التي تصدر عنها وتنقوم بها الاشياء فتأمل

(١) م : في اصطلاح العرب عرف الشيء ادركه بمحاسة من الحواس الخمس . ويقال علم الشيء اذا تيقنه . فنقال المعرفة لادراك الجزئي او البسيط والعلم يقال لادراك الكلي او المركب . والمعروف يقابله المنكر والمعلوم يقابله المجهول . وقد يترادفان فيحيي . العلم بمعنى المعرفة كما تحيي . المعرفة بمعنى العلم ويضمن كل واحد معنى الاخر لاشتراكها في كون كل واحد منهما مسبقاً بالجليل . فيحصل من ذلك ان العلوم التي يصفونها بالوضعية هي احدى باسم المعرفة منها باسم العلم . وما علم الكلي فهو ما يصدق عليه اسم العلم حقيقة لدوراته على الكليات ويضمن معنى المعرفة الحقيقي لابتدائه ابتداءه على المدركات بالحس وانتهائه اليها عند التحليل . فنرى من ثم ان اصحاب الظهورية اذا استعملوا في لغة العرب اسم العلوم بدلاً من اسم المعارف للدلالة على معارفهم الوضعية فيكون استعمالهم ذلك من قبيل التوسع وان قصروا لفظ العلم على جملة ما يدرك بالاختبار والتجربة فقد تجاوزوا في الاستعمال حتى لا نقول انهم اخطأوا العرف اللغوي العام والاصطلاح الدائر على اللسان وانما ما قلناه في اصطلاح العرب هو صادق على اكثر السنة الافرنج والعجم على ما نعلم كما يظهر لك في كتب بعضهم من معنى لفظي *savoir* و *connaître* وبين *Scientia* و *Cognitio* فأحر باصحاب الظهورية ان يرضوا لمعارفهم بالاسم اللائق بها والمعارف فيه . فتأمل .

تقوم به ذات ذلك الشيء أو ما هو ذلك الشيء . إلا أن هذه المعلومات غير مساوية للموضوع لأنها لا تستغرق كل حقيقة الجوهر فإن الجوهر له الوجود الخارج ومعلومة الوجود الخارج غير داخلية في تعريف ذات الشيء . وعليه فيكون الوجود الجوهرى يتضمن مركباً متمماً له هو الذي يجعله موجوداً في الخارج هو المبدأ الذي يوجد الذات . فإذا الشيء الذي نراه جملة ونعبر عنه بقولنا : هذا الشيء الواقع تحت حواسنا فيه مركبات الشيء كما هو في ذاته من حيث هو صالح لأن يكون من صنف كذا من اصناف الأشياء ثم ما به الشيء موجود نفي ما هو الشيء وما به هو أي الذات والوجود الواقعي . وأن ماهية الشيء نفسها إذا نظر إليها بعزل عن الوجود الخارج يمكن اعتبارها من وجهين : من حيث هي ماهية ومن حيث هي ممكنة أي الوجود الذاتي والموجود الممكن .

❖ الفصل الثالث ❖

في الوجود الخارج والتحقيق
أو في معلومة الوجود والفعل

(١٦) إذا اعتبرنا لفظي الموجود "و" والوجود بمضاهما الحقيقي فنراهما

(١) م : الوجود مصدر وجد ويقابله المدم فيكون دالاً على حدث الوجود بالفعل . والموجود في اللغة اسم مفعول من وجده يفترض فاعلاً موجداً له وحصول الوجود فيه بالواقع لأن اسم الفاعل والمفعول يدلان على الحدث المدلول عليه بالمصدر مع زيادة وقوع الحدث بالفعل منه وعليه . إلا أن الحكماء قد سلخوا من الموجود معنى المفعولية وأطلقوه للدلالة على ما هو وعلى ما يمكن أن يجبر عنه وبه . ويقال على كل

بضمان معنى الحدث أو الفعل أو الخروج إلى الفعل على أن الوجود يقابله الامكان أو القوة والموجود يقابله الممكن أو ما هو بالقوة أو العدم : ومن قال موجوداً قال حقيقة أو هوية مخرجة إلى الفعل — فهل يحصل من ذلك أن تعريف الموجود يمكن أن يدخل فيه لفظ الفعل نفي أن يعرف الوجود بمعلومة الفعل ؟ الجواب لا . لأن معلومة الموجود ومعلومة الفعل متضادتان والموجود الممكن هو إلى الموجود الوجودي كما هو الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل أي ينهما نسبة تضاد واحدة وإن الموجود الذات (أي الماهية) هي غير متعينة بالقياس إلى الوجود الخارج إذ قد تحصل على هذا الوجود وقد لا تحصل عليه فإذا هي شيء ناقص قابل للكمال والوجود يرفع لا تعينها ويضيف إليها الكمال الذي كان ينقصها وإن الذي به يرفع الوجود عدم تعينها مضافاً إليها كمالها هو ما يسمى بالفعل .

فقولنا إذاً أن «الوجود فعل» معناه أن الوجود هو المبدأ المعين الصوري للماهية أي المبدأ المتم والمكمل لها .

م : وما كان أخرى بفلسفة العرب أن يعبروا عن لفظي *Ens* و *Esse* بقولهم كائن وكون دفعا لما يتوهم في لفظ الموجود من المفعولية ووقوع الحدث من خارج وحينئذ ينفسح لهم وجه التعبير عن لفظي *Exister* و *être* واحد من المقولات الضرورية والصادق وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن (ابن رشد)

والمراد بالموجود هنا هو صاحب الوجود ومحلّه سواء كان وجوده بالفعل أو بالقوة أي سواء كان موجوداً بالواقع أو ممكناً محضاً وسواء كان وجوده من نفسه أو من غيره فانهم يطلقون هذا اللفظ على الله عز وجل .

بلفظين عربيين مختلفين ودالين بلا حاجة في التعبير عن قولهم Existence و Exister الى تعبير الوجود بلفظ الخارج على ان كان وكون وردا في استعمال الكثيرين لهذه الدلالة (راجع كان في القاموس) وانا مع ذلك قد نحرنا التمسحي على استعمال الفلاسفة في قولنا الموجود والوجود لشهرة دورانه بينهم لكنا نخرج عما اجمعوا عليه وهم ارباب اللغة المبرزون . اهـ .

الفصل الرابع

في الموجود الثاني اي في الماهية^(١) او الذات والهوية

البحث الاول

في ماهي الماهية او الذات

(١٧) ماهية الشيء هي ما يقوم به الشيء بمعنى ان الشيء يكون به هو لا شيئاً آخر . ويمكن ان تعرف بان يقال الماهية هي ما هو الشيء وان اعتبرت الماهية من وجهها الاضافي اسم من وجه مقابلتها

(١) م: ماهية لفظة مأخوذة من ما هو بزيادة ياء النسبة وناه الاسمية فتكون بمقتضى الوضع اسماً مساء السؤال بما هو ثم استعمالها المناطقة للدلالة على الجواب عن السؤال بما هو . فصارت دلالتها على الجواب لا على السؤال . وما كان المانع من بقائها دالة على السؤال لانه من المعاني واستعمال لفظ الهوية للدلالة على الجواب وهو ادنى الى الصواب ولكن لا مشاحة في الاصطلاح . وخصصوا لفظ الهوية بالدلالة على المتعلق من حيث امتيازه عن الاغيار وهذا المعنى من لوازم الماهية كما ترى في

للوجود فهي الشيء المتعلق^(١) غير المتعين ولا تام ولا كامل الواقع جواباً لما هو لا لما به . لان الجواب عن السؤال « ما به » هو القفل (اي الوجود) الذي يعين الماهية ويتمها ويعطيها كمالها الاخير .

ومتعلق الاسم او الشيء اذا اعتبر مع قطع النظر عن الوجود الوجودي او الوجود الخارج فيسي وجوداً حقيقياً او حقيقة وماهية وهوية وذاتاً باختلاف الاعتبار . وان اعتبر فيه الوجود الوجودي فيسي موجوداً وجودياً ومتحققاً او موجوداً واقعياً وبالفعل . اذا دققنا الانتباه في البحث عن شيء نجد ان ماهية الشيء هي المقوم الاول للشيء . والمميز الاول له والمنشأ الاول لكلماته فهذه معان ثلاثة لازمة للماهية ضرورة واليك بيانها .

اول ما نطلب معرفته ولا نفك عن تلمسه حتى ندركه انما هو ما هو الشيء الذي يقع تحت حسنا واول سوال يجادر اليه العقل هو هذا : ما هذا . ما هو هذا . هذا الشيء ما هو : ولما كنا لا نتوصل

من هذا البحث . وان ابن رشد جعل لفظ الهوية مرادفة للوجود حيث قال : الهوية يقال بالتراؤف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الوجود الا انها ليست تنطلق على التصادق الذي يطلق عليه اسم الوجود الى ان قال وفعل ذلك بعض المترجمين لانهم رأوا ان لفظ الهوية اقل تخطيطاً من لفظ الوجود اذ كان شكله شكل اسم مشتق . اهـ . واما نحن هنا فستعمل لفظ الهوية بمعناها الاول اسم للدلالة على المتعلق من حيث امتيازه عن الاغيار فنتبه .

(١) م : اريد بالمتعلق متعلق الاسم فالمتعلق من الانسان مثلاً هو الحيوان الناطق

دفعاً واحدة وبمجرد تصور واحد محيط الى ادراك كل ما في ذلك الشيء من الاسباب الكثيرة كان ان العقل يتدرج الى ادراكه بتجريدات عديدة ومبتكرة . والسبب الذي نغلقه أولاً من اسبابه ونعتبره كانه الاصل المقوم للشيء في جواب ما هو هو الذي نسميه ماهية بكل معنى الكلمة . فالماهية اذاً هي في اول امرها وشأنها ما يجعل الشيء يكون ما هو اعني المقوم الاولي للشيء

ثم من قال الشيء هو كذا فانه يقول ضمناً وعلى غير استقامة . الشيء ليس كذا . أعني أنه اذا أوجب ما هو فقد نفى ضمناً ما ليس هو . أعني انه ميزه عن اغياره . والماهية اذاً هي المميز الاولي للشيء (م : وسميها العرب هوية) وهي التي تجعل الشيء في طائفة معينة من طوائف الاشياء ثم لما كانت الماهية هي الاصل الاولي لكل حقيقة في الشيء كانت هي المنشأ الاصيل لكل كمالاته . فكل كمال يكون الشيء قابلاً له واهلاً لتحصيله يكون ممثلاً له ومظهراً لكماله الثاني (م : والماهية بهذا المعنى نسي عند العرب ذاتاً)

البحث الثاني

في تقسيم الماهية

(١٨) الماهية اما مجردة او مولفة . فالمجردة اذا ادرك العقل في الشيء خواصه المميزة لجنسه ونوعه فقط وتسمى مجردة او جنسية او نوعية وهذه اول ما يدركها العقل المجرد . ثم يتبها للعقل فيما بعد ان يطبق هذه

المعلومات الكلية على الجزئيات ويدرك الافراد المنطوية تحتها وحينئذ فما يدركه هو ما يعرف بالماهية المولفة ونسميه حقيقة لثبوتها في الخارج وتحققها وهي الشخص والشخص والجزئي الشخص (م : ويرادفها عند العرب اسم العين بمقابلة اسم المعنى)

(١٩) وقد اطلقوا على الماهية المجردة اسماء مترادفة هي النوع والطبيعة وذات الشيء والهوية والحقيقة والجوهر . فهي طبيعة من حيث امتيازها عن الاغيار ونسبتها الى الفعل وذات من حيث حمل اللوازم لها وحقيقة من حيث ثبوتها في الخارج وجوهر من حيث انها قل الحوادث او محلها .

الفصل الخامس

في الموجود الممكن

البحث الاول

في ما هو الممكن او الموجود بالقوة

(٢٠) : ١ : ليس الممكن هو الموجود الحقيقي ^(١) او الماهية والذات اي انهما لا يتواطآن فان بينهما عمومًا وخصوصاً . فأما العموم فلأن كليهما يتقابل الموجود الوجودي او ما هو بالفعل . واما الخصوص فلأن وجه مقابليتهما للوجود بالفعل هو مختلف في الاعتبار واليك بيانه . (١) م : اريد بالوجود الحقيقي ما يتقابل المحال والممتنع مطلقاً او العدم المطلق .

يمكن العقل ان ينظر الى الموجود من غير ان يعتبر وجوده او ان ينظر اليه
معتبراً اياه غير موجود . اعني ان العقل يمكنه اما ان يكتفي بتصور
الموجود من دون ان ينظر الى وجوده الواقعي اي من دون ان يضم الى
تصوره الموجود معلومة وجوده بالفعل واما ان يخرج من تصور الموجود
معلومة الوجود بالفعل و ينفى عنها .^(١)

فان كان الاول سمي فعل التجريد العقلي فعل اضراب او تجريداً
سكوتياً . وان كان الثاني فيسمى التجريد تجريداً استثنائياً او اخراجياً
وحد التجريد الاول هو الماهية او الموجود الحقيقي الذي هو الى الوجود
والى اللا وجود . واما حد التجريد الثاني فهو الممكن او الماهية معتبراً فيها
معنى اللاوجود الواقعي بالفعل اعني مع نفي الوجود الواقعي عنها .

«٢» الممكن يقابل من جهة الموجود الوجودي والموجود الذهني
من جهة اخرى . لان الممكن ليس متحققاً في الطبيعة وبهذا يمتاز عن
الوجودي الواقعي ولكن يمكنه أن يوجد او فيه استعداد الى الوجود
الخارجي وهو بهذا يمتاز عن الموجود الذهني

«٣» امكان الممكن يعتبر من وجهين لانه اما امكان ذاتي او من

(٢) م : يتفهم من كلام الملائ ان تصور الممكن متأخر عن تصور الماهية لان
الامكان صفة لما ومحمول لما فيقال هذه الذات ممكنة والموصوف قبل الصفة وهو
متأخر ايضاً عن تصور الوجود لان الامكان لا يشتمل الا بشتمل الوجود لان الامكان
انما هو كذا بالقياس الى الوجود فهو متوقف على تصور الوجود وعليه اخطأ من قال
ان تصور الموجود الذي يزعمون انه من التصورات الفطرية المفروزة في النفس
يؤدي بنا الى تصور الممكن او الامكان وان تصور الوجود اسبق من تصور الامكان فنفى

الغير باطني او خارجي سلبى او ايجابى

فالامكان الباطني في الشيء هو خلوص مقومات ماهيته من التناقض
او هو لا استحالة ذلك الشيء .^(١) ومن ثم اذا وجد موجود بالفعل له القوة
اللازمة والكافية لاجراء تلك الماهية الممكنة من القوة الى فعل الوجود
فلا مانع يمنع من ان تصير تلك الماهية الممكنة متحققة موجودة بالوجود
الخارجي الواقعي ويوصف هذا الامكان بالامكان السلبى^(٢) (م : والامكان

(١) م : بين الوجود والاستحالة حد اوسط هو الممكن اي اللاوجود
المستبعد القابل للوجود وعرفوه ايضاً (اي الممكن) بانه ما يقتضي لذاته ان لا يقتضيه
شيء من الوجود والعدم . واعلم ان بين الوجود بالقوة والممكن المحض فرقاً لان
الموجود بالقوة وان لم يكن متحققاً في ذاته فهو وجودي او متحقق ابتداء بطله البعده
او القرية كالتفرخ في البيضة واما الممكن المحض فليس وجودياً في الاشياء الطبيعية
ابتداء بل وجوده ذهني ومتعلق بقدرة الله . وعرفوا الممكن ايضاً قالوا هو كون او
موجود ذهني قابل لان يتحقق في الخارج

(٢) م : الممكن الذاتي اذا كان ممكناً من الخارج يسمى بالممكن المتساوي
(اي متساوي الامكان من الوجهين) ويسمونه ايضاً بمتحقق اي قابلاً للتحقق .
ثم الممكن الذاتي اذا اعتبر فيه توافق معلوماته يسمى امكاناً مطلقاً واما الممكن
من الخارج فهو الممكن بالاضافة وهذا الممكن بالاضافة على ثلاثة اوجه اما
ممكن اضافي بالقياس الى الله عز وجل ويندرج تحته كل ممكن بالذات بلا
استثناء لان كل ممكن بالذات فهو ممكن عند الله . واما اضافي بالقياس الى
المخلوقات ويقال له الممكن بالامكان الطبيعي وهذا لا يشمل كل ممكن بالذات اذ
ليس كل ممكن بالذات لقوى الطبيعة على تحقيقه كما هو بحث الاموات الى غير
ذلك مما يطبق عليه لفظ المجزئة حقيقة . واخيراً ممكن بالامكان الذي يصفونه
بالادبي وهذا ما كان قابلاً للتحقق بمقتضى التجربة الادبية وبقابله المرتفع امتناعاً
ادبياً كما هو توافق الناس على الكذب . فنستحصل مما تقدم (١) ان كل مستحيل

الباطني كقولك دائرة مستديرة والامتناع الباطني كدائرة مربعة) واما الامكان من الخارج فيشترط فيه فضلاً عن خلوه من التناقض شرطاً آخر هو استاده الى وجود موجود بالفعل هو العلة الكافية لاجراء تلك الماهية الممكنة بالامكان الباطن الى فعل الوجود . ويطلقون على هذا الامكان اسم امكان الوجود بالفعل . فالامكان من الباطن لا يتضمن تصويره نسبة الى الوجود تضمناً صورياً بل انما هو باق في حيز التصورات وعالم الذهنيات .

واما الامكان من الخارج فيشمل تصويره الامكان من الباطن والامكان الذاتي مع زيادة تأهله واستعداده الى الوجود بالفعل . وكذا يدنينا هذا التصور من عالم الوجوديات .

واما علام يتوقف امكان الممكنات اي ما هو اساس الامكان فجوابه في البحث التالي فتبعه فانه دقيق .

بالاستحالة المطلقة هو مستحيل بالاستحالة الاضافية ولا يعكس اي ليس ما كان مستحيلاً بالاستحالة الاضافية هو مستحيلاً بالاستحالة المطلقة بالضرورة . ودليل النظر الاول انه ليس من قوة تقدر على توفيق المتناقضات كأن تجعل الدائرة مثلاً مربعة . ودليل النظر الثاني انه لا ينتج من كون شيء مستحيلاً بالاستحالة الاضافية كونه مستحيلاً بالاستحالة المطلقة ان كانت القوة المخوفة لا تقوى على صنع جبل من ذهب لكونه مستحيلاً بالاضافة اليها فلا ينتج من ذلك ان الجبل من ذهب مستحيل على قوة الله . (٢) ان الممكن بالامكان الاضافية هو ممكن بالامكان الاطلاق بالضرورة لتوقف الامكان بالاضافة على الامكان المطلق وليس كل ممكن بالاطلاق ممكناً بالاضافة بالقياس الى كل علة

البحث الثاني

في اساس الامكان من الخارج

(٢١) نقول ان السبب القريب لا يمكن وجود ما بالامكان من

الخارج لا يمكن ان يكون سوى وجود علة فاعلة قوية على ايجاده والحال ان كل العلل الفاعلة التي تتوصل الى معرفته بطريق الاختبار هي باجمعا حادثة . فاذ لا بد من ان يكون من وراء كل هذه العلل موجود يقتضي لذاته ان يكون موجوداً بالفعل وبصلح ان يكون علة فاعلة . هو الله عز وجل . الفعل المحض والحرك الاول للعالم . السبب الانسي لامكان الموجودات بالامكان من الخارج . اهـ

قال كلونجين : كل شيء ممكن يقتضي خروجه الى الفعل موجوداً آخر لا يكون ممكناً محضاً بل هو بالفعل . وذلك لان الشيء الممكن لما كان يمتنع عليه الخروج الى الفعل من نفسه كان انه لا يخرج الى الفعل الا بفعل فاعل آخر والحال ان هذا الفاعل الآخر يمتنع عليه الفعل ما لم يكن هو بالفعل . وبين انه ان لم يفعل فيستحيل عليه ان يصدر حقيقة ما ومن اجل هذا السبب ايضاً يمتنع على شيء ممكن ان يعطي نفسه الوجود بالفعل . ولا يزيل هذه الاستحالة تقدير ان الممكن اعطى نفسه الوجود بالفعل منذ الازل . فلا ننكر انه قد يتصور ان شيئاً ما اخرج من الازل الى الفعل شيء آخر هو بالفعل . ومثل هذا قال به ارسطو وبعض الائمة المدرسين . ولكنه من ضرورة الامتناع دائماً وفي كل حال ان موجوداً

يقظة بداهة وفطرة على انه كما ان في الانسان فطرة ميل بها الى التلذذ
بالاطعمة والاشربة والشهوة البدنية كذا فيه ميل فطري الى المعرفة
كما قاله القديس توما . وان اول ما يتولى تدبير المعرفة في الانسان انما
هو الاشياء الطبيعية وثقلبات حوادثها متتابعة .

٢ ثم إذا بلغ الانسان سن الرشد وعلم المنافع التي جناها من
استعمال فكره البدهي فانه يوقف متحرياً نظراً انتباهه على بعض مواضع
معلومة يتوخى معرفتها على وجه اخص وحينئذ يقال ان معرفته مرادة
ومدركة . فانك تراه حينئذ يبحث في الحوادث الحاصلة عن فعل
العالم الجهادي وعن فعل الحياة النباتية والحياة الحساسة والحياة العاقلة
ويقف على تاريخ الارض والانسانية مع ما في العالم من اجناس الموجود
وثقلبات أحوالها . وان فكره هذا المراد والمنوي إذا انصرف الى جمع
شئات المعلومات المختلفة المتعلقة بموضوع واحد صوري فاذا هو قد
حصلت له العلوم الخصوصية توصل اليها فكره بطريق التحليل . لانه
حصر وكده في فئة مخصوصة من فئات اشياء الطبيعة فأقبل على دراستها
دراسة وصفية وتشبيهية واستقرائية انقلل الذهن فيها من ظهورات الطبيعة
العارضة الى محل تلك الظهورات ومعرضها أو من العلولات الى عللها .

٣ ثم اذا فرغ الذهن من هذا العمل فلا يلبث ان يحضر له رأي
اثقب وانفذ يحذوه الى البحث عن مطالب جديدة اذ يسأل نفسه في
تلك المواضيع الصورية الخصوصية هل من سبيل الى الحصول على
موضوع معقول مشترك اية هل من سبيل الى النظر الى مجموع فئات

تلك الاشياء المراقبة على انفراد واعتبارها من وجه واحد ليرى ما بينها
من الاشتراك واذا وجد اشتراك بينها فهل من سبيل الى ضم تلك العلوم
الخصوصية الى واحد يربطها جامع ذلك الموضوع المشترك وذلك تسبيلاً
لقيم الخواصل التي افصى بنا اليها القفل الاول التحليلي . ولما كانت العلوم
الخصوصية لا تحير الى العقل سواء كان من شأن الفلسفة ان تجيبه .
اولاً ان الفلسفة تعتمد معرفة موضوع مشترك بين موجودات الطبيعة
معرفة تجريدية ليتيها لها فيما بعد شرح تلك الموجودات وبيانها بواسطة
ذلك الموضوع المشترك ناهجة في ذلك منهج التأليف لانها تنزل من
المبادئ الى النتائج . من العلل الى العلولات .

وثانياً اننا نرى ان العقل يمكنه ان يتفرع تدريجاً من كل الاشياء
التي شأنها ان تستقر موضوعاً ثلاثياً مشتركاً : الحركة والكم والجوهر .
وبحسب هذه المواضيع الثلاثة قسموا الفلسفة الى علم الطبيعة والى
علم ما بعد الطبيعة والى الفلسفة الاولى .

ويراد بالحركة كل تغيير مطلقاً سواء كان ذلك التغير عارضاً أو
جوهرياً ويسمى هذا الاخير بالاستحالة الجوهرية . فان علم الطبيعة بعد
ان يدرك كنه طبيعة الحركة يتطرق نزولاً منها الى معرفة الحركات
المختلفة للاجسام ويشرح هذه بتلك . ثم اذا قطعنا النظر صفحاً عن
تغيرات الاجسام واستحالاتها تقف بازائها خاصة اخرى مشتركة بين
الاجسام هي الكم الذي هو موضوع علم الرياضيات بحسب تقسيم
ارسطو . والكم يخالف الحركة من حيث هو مستمر في الجسم وغير

يوجد نفسه . هنا من المستحيلات المتناقضات لان اليجاد او الاخراج الى الفعل يقتضي لذاته الوجود بالفعل فاذاً اول كل الموجودات هو الوجود بالفعل لا الوجود الممكن . اهـ . وما عربناءه عن كلوتجن هو خلاصة ما علمه القديس توما في كتابه ضد الامم ١ ف ١٦ (عن المطول)

البحث الثالث

في اساس الامكان من الداخل

المطلب الاول

في الاساس القريب

(٢٢) ان الماهيات التي نعرفها انما هي عبارة عن تآلف معلومات جعلتها تقوم كلاً غير مقسوم . فان وجد تآلف بين المعلومات المختلفة التي تقوم الماهية فينبذ يقال ان تلك الماهية ممكنة بالامكان الباطن او الذاتي سواء اعتبرناها معدة للوجود الخارج ام لم نعتبرها كذلك لان الامكان الذاتي يعتبر مع قطع النظر عن اضافته الى الوجود

فاذا ما هو اساس الامكان الذاتي القريب في الاشياء الممكنة الجواب ان هذا الاساس مستفاد من الموجودات الحادثة الواقعة تحت اختبارنا^(١) فانه اذا عرض لعين المراقبة موجود وانزع منه العقل المجرد

(١) م : قد تقدم ان الامكان الذاتي هو كون شيء بحيث يتصوره الذهن قابلاً للتحقق اي الوجود الخارج والحال ان قبول شيء للتحقق يستلزم اولاً وعلى وجه الاستقامة توافق المعلومات والصفات التي تتألف منها ماهيته وذاته والحال ان

معلوماته المقومة له فلا يخلو حينئذ ان تقوم بين تلك المعلومات نسب او تقابلات هي تقابلات الموافقة او المعاندة . وبديهي ان المعلومات المحققة الوجود في الاعيان هي معلومات متوافقة فيصح لنا القول لذلك ان ماهيات تلك الاشياء الوجودية هي ممكنة بالامكان الذاتي .

ثم ان ماهيات شيئين او اشياء مختلفة قد تبين لنا متوافقة مع بعضها فحكم بان هذه الماهيات ممكنة مثلاً رأيت هنا جبلاً ورأيت هناك ذهباً وتبين لي من المقابلة بين ماهيتي الشيئين المذكورين بشهادة اختبارهما انهما لا تتعاندان فساغ لي القول ان جبلاً من ذهب هو ممكن بالامكان الذاتي . فالحاصل من ذلك ان السبب القريب الشارح لامكان الموجودات الذاتي انما نستمد من الموجودات الحادثة المهددة بنا التي تقع او قد تقع تحت اختبارنا اذ يصح الاستدلال من الوجود الى الامكان . هذا ولنايتين الآن الى البحث عن السبب الاقصى للامكان الذاتي فنقول .

توافق الصفات او تعاندها متوقف على طبيعة الشيء وذاته لا على خارج عنه . فاذاً اساس الامكان الذاتي القريب هو نفس ماهية الشيء . (فرج)

واخذ اخذهم اغلب الائمة المدرسين في هذه الاعصر الحاضرة قالوا :
ان السبب الشارح للممكنات وصفاتها انما هو مستفاد لنا عن ذات الله
ليس غير و بينوا ذلك بقولهم :

اذا كان يوجد موجود واجب الوجود عالم منذ الازل بنفسه كما هو
في ذاته وبالقياص الى ما يمكن ان يمثل به من الخلائق التي يفيض عليها
الوجود على وفق ذاته غير المتغيرة فقد وجدنا ضاللتا وقبضا على مفتاح
اغلاق المشاكل التي تحصل عن صفات الممكنات مما لا تقوى الوجودات
الحادثة على حله حلاً وافياً كما ظهر لك مما قدمناه . ودليلهم على ما قالوا
هو انه على تقدير وجود موجود واجب الوجود ينتج :

« ١ » لو فرضنا عدم وجود كل موجود حادث وكل عقل محدود
فيبقى الله الواجب الوجود الذي يمكن بالضرورة ان يفيض على غيره من
الموجودات مثاله وشبهه .

« ٢ » انه حينئذ يمكن شرح صفات الممكنات بمعارضتها بصفات
الوجوديات على ان الممكنات تكون ممثلة وشبيهة بالموجود الواجب الوجود
غير المتغير والذي هو المثال الاول والاسمى لكل حقيقة والذي لا يتخيز
في مكان وزمان .

« ٣ » انه لم يعد حد لعدد الممكنات لاقتضاء الموجود اللاتماهي
ان لا يكون لتمثيل صفاته حد ولا قياس .

« ٤ » واخيراً ان وجود الله العلة الخالقة والعلة المثالية لكل مخلوق
يثبت لنا باجلى برهان وجود ضابط مطلق وغير متغير وازلي يدبر

الوجودات ويرشدنا في احكامنا . فنتج اذاً ان ذات الله هي الاساس
الكافي لكل الممكنات وصفاتها بل هي الاساس بالضرورة لانه اذا امتنع
وجود هذا الاساس في الاعدان الوجودية المتناهية فليس من وراء هذه
الوجودات الا الله فان لم يكن الاساس الكافي الذي نلسمه قائماً في الله
فاين يكون ؟

المسئلة الثالثة

في خلل المذهب المتقدم

(٢٥) لم يخطر لنا على بال ان تنكر انا نتوصل الى معرفة وجود
الله بادلة من متأخر كثيرة واننا اذا عرفنا وجود الله فيمكننا ان نبين ان
الله عز وجل الموجود العاقل الغير المتناهي يعلم بالضرورة مثل اعماله التي
اوجدها او التي في اختياره ان يوجدها

نعم فربان الفيلسوف بعد اقامته هذا البرهان يسمو بعقله الى
التصور الشريف الذي كان يحلوا لا غوسطين و بونوتورا و بوسويت الهذيد به
والتامل فيه والذي يعبر عنه الكتاب بعبارة صريحة شديدة اللهجة هي :
قد افاض الله من حكمته على سائر مبرواته . فلا نكير ان الفلسفة اذا
كانت لا تبلغ الى هذه الدرجة من ادراك الاشياء بواسطة حكمة خالقها
ادراكاً من وجه التأليف فهي (اي تلك الفلسفة) ناقصة غير كاملة . ولكن
المسئلة التي يدور عليها بحثنا في هذا المقام ليست شرح الحقيقة من وجه
التأليف بل شرحها من وجه التحليل وعليه فيكون تصوير مسئلتنا هنا هو

المطلب الثاني

في السبب الأقصى للامكان الذاتي (عن المطول)

المسئلة الاولى

في تصوير المسئلة

(١٢) يسوغ لنا على ما يظهر ان نبحث عن اساس للامكان الذاتي هو سابق لوجودات الاعميان وذلك:

«١» أن تصور الامكان منقطع عن تصور الوجود فلو فرضنا عدم وجود كل الاعميان الوجودية في العالم فلا ينتفي مع ذلك امكان وجود العالم بل تبقى عوالم ممكنة الوجود . وان قول من يقول بان تلك العوالم تبقى ممكنة لانني اقدر ضمناً وجود وفعلية العقل الذي يتصورها ممكنة هو قول غير ناهض لان الاشياء ليست ممكنة لانني احكم بانها متعقبة بل بالعكس اني احكم بانها متعقبة لانها ممكنة . قال القديس اغوسطين في ف ١٢ من ل ٢ في الاختيار . ليس الحق فعل عقل من العقول اذ ما من احد من الناس يحق له ان يضيف الحق الى نفسه فيقول « حقى او حقك » بل يتعين على الجميع ان يقولوا بالاطلاق « الحق » . اه . ثم لو ازلنا ايضاً ان عقلي وعقل كل عاقل موجود هو معدوم لا وجود له فلا يزال متحققاً مع ذلك ان حجارة ونباتات وحيوانات وعقولاً هي ممكنة .

«٢» ايضاً ان صفات الامكان هي مياينة لصفات الوجود الا ترى

ان الاعميان الوجودية هي حادثة وخصوصية ومتغيرة وممكنة وموقوتة اي مقيدة بمكان وزمان وبخلافها الماهيات الممكنة لانها ضرورية وكلية وغير متغيرة وليس امكانها محصوراً بقيود الزمان والمكان

«٣» ايضاً ان الاعميان الوجودية وعلى القليل ما كان منها معلوم الوجود عندنا محصورة عدلاً واما الممكنات فكما لا يتناهى فاين تضع حداً لسلسلة ممكنات لا تحصر ولا تنتهي .

«٤» ليس الوجود دستوراً نحكم بمقتضاه بالضرورة على الممكن بل انما الممكن هو الدستور الذي نحكم بموجبه على الوجود كيف يكون وكيف ينبغي ان يكون . قال القديس اغوسطين : السنا نقول في كل يوم هذا الجسم مثلاً هو اقل ياضاً واقل كمالاً في شكله مما كان يمكن ان يكون وليس لهذه النفس ما يجب ان يكون لها من الحلم والشجاعة . او ليس مثل هذه الاقوال شاهداً بوجود ضابط للحق هو فينا ولكنه فوق كل اشياء العالم وفوقنا نعلمه وليس بممكنة احد ان يحتكم فيه . اه .

او ليس ما قلناه الى هنا دليلاً واضحاً على ان الاعميان الوجودية الواقعة تحت الامتحان لا تكون سبباً كافياً لشرح الممكنات وصفاتها .

المسئلة الثانية

مذهب افلاطون وهو المذهب المعروف بالمذهب المثالي

(٢٤) ذهب افلاطون واتباعه ان الاساس الاخير للممكنات لا

يمكن ان يكون غير ذات الله . وقال قوله كثير من الفلاسفة المتأخرين

هذا : هل يصدق القول بان صفات الممكنات تقتضي ايجاب وجود حكمة غير مخلوقة ؟

وعندنا ان هذا القول لا يصدق وعليه قد وضعنا القضية الآتية :

المسئلة الرابعة

في مذهب المدرسين الحقيقي في اساس الممكنات

(٢٦) ان عبارة مذهب المدرسين الحقيقي في اساس الممكنات هي القضية التالية :

« قضية ١ » . ان المواضع التي جردها العقل من اشياء الاختبار واجرى عليها فعل تحليله هي باعتبار النظام التحليلي السبب الكافي والاخير لشرح الممكنات وخواصها

« قضية ب » . ان القول بان الله المثال الاول الضروري والازلي للموجودات هو وحده السبب الكافي لشرح الممكنات وخواصها هو قول مفض الى الاوتولوجسم^(١)

اثبات الشطر الاول من القضية

(١) م : قد فهمت من المسئلة السابقة ان محط بحث المؤلف على السبب الخارج للممكنات بالنظر الى النظام التحليلي لا بالنظر الى النظام التالي لانه اذا اعتبر النظام التالي فلا فكير ان ذات الله العلة الموجودة والثالية لكل موجود هي السبب الخارج الاخير للممكنات وخواصها كما سوف ترى في المتن . وفي كل حال فهذه المسئلة الدقيقة التي يرى فيها المؤلف غير ما يراه جملة علماء مدرسين فيها اشكالات كثيرة لم يقطع بها بعد وكل من الفريقين يراهنه بدلي بها ترجيحاً لرايه

اذا تيسر لنا شرح خواص الممكنات بواسطة المعاني المجردة والحالة المستمدة من اشياء الاختبار وذلك مع قطع النظر عن اعتبار وجود الله فيثبت الشطر الاول من قضيتنا . والحال يتيسر لنا ذلك الشرح مع قطع النظر عن اعتبار وجود الله . فالكبرى يسلم بها وثبت الصغرى بالتفصيل فنقول :

« ١ » يلوح في اول الامر ان الممكنات من خواصها ان لا تتعلق بشيء من الوجود الحادث . والحال ان شأن التجريد العقلي ان يوقفنا على الالعيان الوجودية بمزل عن وجودها وعن تعييناتها وعن اللواحق التي تقارنها . فما من عجب اذا ان تحضر تلك المعاني المجردة للعقل المتفكر بقلب ماهيات غير معينة للوجود او اللاوجود . وان قيل ان وجود العقل المتفكر هو في نظام الوجود شرط لا يتم بدونه فعل التجريد فنقول ولكن الموضوع المجرد لا يتضمن في جملة مركباته وجود العقل المجرد وعليه فليس من العجب ان يكون ذلك الموضوع متروكاً فيه النظر الى وجود عقل متفكر

« ٢ » اهم خاصة من خواص الممكنات انها ضرورية والحال ان اشياء الطبيعة ليست بضرورية وليست كذلك تصوراتنا ولا ما تتضمنه اذ يمكن تصور كون كل من الاشياء والتصورات معدوماً وحينئذ لا يصح ان تكون الالعيان الوجوديات والماهيات المجردة من حيث هي موصوفة ويحلو للفيلسوف الوقوف على مثل هذه الماخرات التي توسع نطاق العقل وتشد القهم وتزكي قوة الذهن .

بالضرورة اذ ليست الضرورية من خواصها . فان خاصة الضرورة لا تظهر للعقل ما لم تحلل الماهية المجردة الى مركباتها وتقابل هذه المركبات بعضها ببعض اذ لا يوصف بالضروري ذاتاً الا النسب القائمة بين صفات مثال مجرد سبق اقتراضه وتحليله .

انما الضرورة الذاتية في مثال ممكن تقتضي شرطين : اولهما حصول ذلك المثال اعني تحققه ومشاهدته في الطبيعة او تصويره في العقل . وثانيهما تحليله الى صفاته المقيمة له ووجود التوافق والتآلف بين تلك الصفات . وبين ان الشرط الثاني يتوقف على الاول ان رفعت هذا ارتفاع ذاك . لان التحليل يستلزم وجود المحلل اذا اعتبرت مثلاً في حال تجرده ونشرت امام عين العقل طي ما يتضمنه من الصفات فيظهر لك من جهة ذلك المثال التام ومن الجهة الاخرى الصفات التي كشفها لك التحليل فتري ولا بد ان مضمون كلا الشئين هو هو اي واحد فستستج بالضرورة ان صفات المثال قابلة للاتحاد لوجودها متحدة في المثال التام . وما معنى قبولها الاتحاد الا كونها ممكنة معاً بالامكان المعنى وهذا ما يعبر عنه عند ائمة المدرسين بلفظ التآلف

وكما ان المثال المجرد هو متحد مع مجموع صفاته كذا الصفات المنطوية تحت تضمنه هي من حيث هي قابلة للاتحاد مع بعضها ممكنة معاً ويتقوم من مجموعها مثال كلي هو مبدأ الاتحاد . فيكون ان الضرورة القائمة في مبدأ الاتحاد هي نفسها قائمة في تألف صفات كل مثال من المثل المتحققة في الطبيعة او المدركة بالعقل

مثلاً رابنا او تصورنا الماء (المثال التام) وكنا عرفنا بطريق التحليل انه مركب من عنصرين مقومين هما الايدروجين والاكسجين بكم منهما معين وقابلنا العنصرين الواحد بالآخر باعتبار الكم من كل منهما ووجدنا انهما غير متعاندين بل متآلفان لتحقيق تألفهما في الطبيعة فنقول ان الماء تحقق وجوده في الطبيعة اولاً فانه ممكن وممكن بالضرورة :

واما معنى قولنا انه « ممكن بالضرورة » فهو ان تحقق وجود الماء او لم يتحقق فيبقى من المقررات انه يمكننا ان نتصور جسماً مائعاً مركباً من الايدروجين والاكسجين بكم كذا من المركبين . لانا استفدنا من الاختبار معرفة المثال « الماء » وان المركبين الداخليين في تعريفه يؤلف بعضها بعضاً اعني انه لا تعاند بين مركبيه بكم كذا .

والحال ان قوات هذا التعاند انما يتوقف عليه الامكان الضروري في المثال المذكور . وان قيل : الماء ممكن بالضرورة وان لم يتحقق قط وجوده في الطبيعة وان فرض عدم وجود عقل يتصوره . فيجب على تقدير عدم وجود الماء مطلقاً وعدم وجود عقل يتصوره فلا يكون القول بامكان الماء او امتناعه لا صادقاً ولا كاذباً الا اذا اقتضى وجود عقل غير متاخر يرى في ذاته اساس كل الممكنات ولكن اقتراض وجود هذا العقل اللامتناهي هو اقتراض ثبوت ما ينصب عليه البحث في مجادلتنا هذه . ويناسب ان نخصص بالامكان ما قاله القديس توما في الحق قل :

وان لم يكن عقل الانسان فيقال مع ذلك في الاشياء انها حقة وذلك بالاضافة الى العقل الالهي (على تقدير ان وجود هذا العقل قد

سبقت معرفته) واما لو فرضنا المحال فتعقل عدم وجود كلا العقليين فلا وجه لمعنى الحق بنوع من الانواع مطلقاً . اهـ .

والخلاصة انه ما من ماهية ممكنة هي ضرورية بذاتها بالضرورة المطلقة وانما الشيء الضروري الوحيد هو قائم بضرورة تألف او تعاند الصفات المقومات لماهية ما على شرط تحقق وجودها في الاعدان او في ذهن الانسان . وقول بوجيز العبارة ان ضرورة الممكنات هي ضرورة مقيدة بشرط النسبة بين مقومات الماهية . وكذا قل في عدم تغير الممكنات فان ثباتها ليس من قبيل الثبات المطلق بل من قبيل الثبات المقيد بشرط نسب ذلك التألف او التعاند وايضاً الممكنات ليست كلية ولا ازيلية الا بوجه سلبي بمعنى انها معتبرة بمعزل عن قيد الخصوص في المادة وعن قيد المظروفية في مكان او زمان .

« ٣ » اما لا محدودية الممكنات او لا تاهيها فهذا اساسه المثال المجرد ايضاً لان المثال المجرد المستمد من المحسوسات لتجايفه عن قيود المادة والخصوص والزمان والمكان اذا قوبل بالافراد المتدرجة تحته يصح انطباقه عليها في كل زمان ومكان ومادة الى ما لا نهاية . والحال ان القول بان مثلاً ذاتياً صادق الانطباق على اية مادة كانت في كل زمان ومكان هو في حد القول بانه ممكن في كل زمان ومكان وبلا تمام اعني انه ممكن بغير حد لامكانه ولا نهاية . ولعترض يقول : على تقدير ان النسب في الماهية المجردة بين مركباتها التحليلية ليست ازيلية الا بالمعنى السلبي او ليس متعلق تلك الماهية المجردة او الشيء التي تدل عليه في خارج ذهن

هو بمعزل عن قيد الزمان بالمعنى الوضعي اي الثبوتي او حقيقة . فنجيب وفي هذا الكلام ايضاً عود على الاختلاط والاشتراك في المعاني لان متعلق الماهية المجردة هو مستفاد من الاشياء المحسوسة الواقعة تحت التجربة وبين ان هذه الاشياء وجودها مقيد بزمان . نعم نسلم بانه لو قدر وجود موجود واجب الوجود واوتينا ان نشاهد في ذاته المثل الممكنة التي يعلمها هو بالضرورة لكان من المقرر اننا نرى ممكنات هي ازيلية من قبيل الازلية بالمعنى الثبوتي . ولكن هل يوجد هذا الموجود وهذه مسئلة باقية تحت البحث حتى لو فرضنا وجوده فهل نحن نشاركه في علمه غير المتناهي الذي يعلم به الممكنات الازلية . ومن ثم فان ازيلية الممكنات لا تزال بالقياس الى ازيلية سلبية وشرطية .

« ٤ » واخيراً ان الماهيات المجردة ليست هي مثلاً في الخارج سابقاً وجودها وجود الاشياء المحسوسة ووجود تصوراتنا وانما تلك الماهيات هي صنعنا كما هي صنعنا المبادئ البنية عليها اي ان الامكان من الامور الاعتبارية .

« ٥ » النتيجة : فيتحصل مما قلناه الى هنا في اثبات الشطر الاول من قضيتنا ان الممكنات وخواصها نجد لها وجهاً شارحاً كافياً في الاشياء الواقعة تحت الاختبار . ومختصر دليله ان العقل يقوى على تصور الاشياء تصوراً مجرداً ثم على تأمل تلك المثل المجردة وان التحليل الذهني يقضي به الى الاكتشاف في تلك الاشياء على نسب كلية وضرورية ومعقنة من قيود الخصوص والمادة والمكان والزمان وان هذه تصير عندنا بمنزلة قواعد للاشياء وضوابط

لأحكام على أن تصورنا تلك المثل على سبيل التجريد قد افته النفس وانست به حتى صار عادة فيها ففعله من دون أن تشعر به بل كادت تحاله ليس من صنعها فلا تذكر أصل صدوره

(٢٧) إثبات الشطر الثاني من القضية

ان القول بان الله المثل الاول الاصلي والضروري والازلي للموجودات هو وحده بذاته السبب الكافي لشرح الممكنات وخواصها هو قول مفض الى مذهب الاونتولوجسم^(١) افضاء منطقياً.

قد اثبتنا انه ليس من الضروري في شرح الممكنات وخواصها الصعود الى الله المثل الاول والازلي للموجودات. والآن نقول انه لا يمكن التشبث بمثل هذا القول من دون السقوط في مذهب العيانة. واليك البرهان عليه.

(١) م : الاونتولوجسم لفظة يونانية مركبة من اتس (موجود) ولوغس (كلام) اي الكلام في الموجود وسمي علم الكلّي او علم الموجود عندما بالانطولوجي. وخاتمة isme تدل على المذهب الفلسفي. فيكون الانطولوجسم مذهباً فلسفياً يبحث عن الموجود الكلّي هذا في الاصل. ثم صرفوه للهالة على مذهب فلسفي يزعم اصحابه ان الانسان يعاين في الله راساً وبلا واسطة موضوع تصوراته. واظن ان لفظ العيانة نسبة الى المعاينة صالح للتعبير عنه والاولى ان نسميه عيانة نسبة الى عيان مصدر عاين. وعانين شيئاً رآه بعينه. والعين تطلق على الشيء او ذات الشيء، ونقسه. فيكون لفظ العيانة في العربية مطابقاً لقولهم Ontologisme. لتضمن لفظهم عين الموضوع المرتي كما يتضمنه قولنا عاين ولم نضم له لفظ المشاهدة لان المشاهدة تعبر عنها عندما بلطف Intuition ودلائها على الفاعل اقرب من دلائها على الموضوع. والله اعلم

«١» لكي تدرك نسبة التماثل بين شيئين لا بد لنا من معرفة طرفي تلك النسبة وعليه فلكي تدرك مماثلة الاشياء المخلوقة والقابلة ان تخلق لخالها الاول الالهي ونستج من ثم ان هذا المثل الالهي هو السبب الشارح لخواص تلك الاشياء فلا بد لنا من معرفة كل من الاشياء المخلوقة او القابلة للخلق ومعرفة مثالها الاول الذي خلقه او قد تخلق على شبهه وشاكلته

والحال اننا لا نرى ذلك المثل الاول الالهي وانما الزاعمون بانهم يعاينون الله هم اصحاب مذهب العيانة

فاذاً لما كانت تفوقنا معرفة التماثل القائم بين هذه الاشياء ومثالها الاول كان ان المثل الاول الازلي لتلك الماهيات المحدودة لا يكون بالقياس اليها سبباً شارحاً لخواص تلك الاشياء.

قال دون سكّتي في هذا الصدد كلاماً مليحاً بليغاً قال : ان المماثلة بين الاشياء المخلوقة ومثالها غير المخلوق لا يمكن ادراكها الا بعد سبق ادراك ذلك المثل لان الاضافة لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل طرفها المضاف فاذاً يكذب القول بان المثل الازلي هو سبب المعرفة . اه .

«٢» لو سلمنا على سبيل المجازة ان الضرورة الالاقصة بالممكنات هي ضرورة مطلقة لا اضافة الى النسب كما ينالزم ان يكون محل هذه الضرورة شيئاً مطلقاً اذ ان الخاصة المطلقة لا تلزم الا ملزوماً مطلقاً والحال ليس من موجود محدود ومتام موصوفاً بانه موجود مطلق فاذاً ينبغي لمحل ضرورة الممكنات ان يكون للموجود الذي تلازمه هذه

الضرورة ان يكون هو الموجود اللامتناهي الواجب الوجود وحيث كل من رأى ضرورة الممكنات فلا بد له ان يرى هذه الضرورة متحدة مع الموجود اللامتناهي الواجب الوجود وعليه فيكون القول بان الله هو السبب الشارح للممكنات يقضي بقائله الى مذهب العيانة افضاء منطقياً «٣» ايضاً هذا الامكان الذي يحتمونه الامكان الوضعي او الثبوتي وتحملون نسبته الى الاشياء الممكنة ولزومه لما يعزل عن الموجودات الحادثة وعن التصورات المجردة يستلزم (اي هذا الامكان) وجود محل ففسأهم في هذا المحل ما عساه يكون . انه ان لم يكن شيئاً من اشياء الاختبار ولا موضوعاً من مواضع التصور فلا يمكن ان يكون سوء الموجود الالهي . وحيث فهم ناشبون في شباك مذهب العيانة والنتيجة من كل ما تقدم :

«١» ان السبب الكافي لشرح الممكنات وخواصها انما هو في نفس الاشياء التي يقع عليها فعل تجريد العقل وتفكره
«٢» ان القول بان السبب الشارح المذكور لا يمكن ان يكون الا في الله الواجب الوجود والحكمة الغير المخلوقة وذلك باعتبار نظام التحليل وطريقته هو قول ساقط ومناقض لقواعد المنطق والصواب فتأمل
المسئلة الخامسة

نظرة تأليفية في الذات الالهية من حيث هي اساس الممكنات

(٢٨) قد تقدم ان ماهيات الاشياء الواقعة تحت الاختبار اذا اعتبرت في صورتها المجردة فهي السبب الكافي والضروري لشرح الممكنات

وخواصها على ان الائمة المدرسين قد تمكنوا من ترجيع حواصل الطريقة التحليلية توصلاً الى ذات الله وضرورة كونها قابلة لان تمثل ونشبه وذلك على نحو من التأليف اصطلاحوا على تسميته بطريقة régressive اي طريقة الدور الرجوعي «١» فان العقل بعد ان يتأدى بطريق التحليل الى اثبات ان الله تعالى اسمه هو مبدى العالم وانه عاقل وغير متاثر كان من البديهي انه يعتبره علة مثالية لكل مبرواته ومثالاً اول واسمي لكل الممكنات .

الا ان هذا القول ولئن كان في مكانة من الصدق فلا يجب ان نعلق عليه هماً عظيماً وشأناً بالفا . وذلك لان معرفتنا الموجود الالهي من حيث هي هي اي من حيث حصولها لنا من طريق السلب والتشكيك فلا تفيدنا الفائدة التامة المطلوبة لفهم خواص الممكنات لحصول هذا الفهم فينا من طريق مقابلة التضاد لان الانسان وان بلغ شأواً عظيماً في العلم المتافيسيقي فاجل ما يدركه من النسب الكائنة بين الله وعالم الممكنات انما هو معرفة غامضة ومبهمة اذ يستغلط عليه ما بين الطرفين المشكك الاصيلي والطرف المشكك القرعي من شدة الارتباط والتشابه فتأمل .

حواصل ما تقدم تقريره

(٢٩) ليست الاشياء ممكنة بالامكان الذاتي لانها معقولة (اي شأنها ان تعقل) وانما هي معقولة لانها ممكنة ذاتاً . وذلك لوجوب تقدم كون الشيء متصوراً (اي شأنه ان يتصور) على تصوره اذ لا يتعقل

(١) م : طريقة الدور الرجوعي يعبر عنها العرب بقولهم عود على بدء .

او الجزئي الحقيقي وهذا الاعتبار من قبيل الاعتبار المنطقي الذهني
وثانيها ما هو السبب القوم للفردية او الشخص وهذا من قبيل
الاعتبار الوجودي الصوري

وثالثها ما مصدر الخواص الشخصية له او ما هو اصل فرديته وهذا
هو الاعتبار المعروف بالاعتبار النشي *génétique* وقد علقنا المطالب
الآتي لبيان هذه المسائل . واعلم ان الاعتبار المنطقي لم يكن هنا مقامه
ولكننا دفعنا لسوء التفاهم والاوهام نقول فيه هنا كلاماً موجزاً .

المطلب الاول

في ان ابعاد الامتداد في الجسم التعليمي
هي العلامة الاصلية التي يعرف بها الفردي^(١) او الجزئي الحقيقي

(٣٣) ان الشاعر تدرك الافراد وتميزها . لا نكير ان الصفات
المدركة بالنظر والسمع والشم والذوق هي من المساعدات القوية في تمييز
اشياء الطبيعة . لكن هذه الصفات هي مستندة الى الكم او المسوحية .
اننا نعلم بشهادة الاختبار ان ما تميز به شيئاً عن آخر من اعيان
الطبيعة انما هو مسوحية او مقدار تلك الاعيان والصفات المستندة اليها

(١) م : نريد بالفردي الشخص او الشخص والشخص . جوهر واحد او موجود
غير منقسم في ذاته ومنفرد عن غيره . فكونه واحداً ومشاراً اليه بهذا وذاك بفضله
عن غيره اعني انه بما انه واحد لا يختلط بغيره فلا يتصور مثلاً ان سقراط يكون
مجرداً باحد آخر ليس بسقراط . وكونه سقراط يجعله منحازاً عن كل من سواه . فما
يكون به الشيء شخصاً نعتبر عنه بلفظ الشخص والفعل الذي يجعله شخصاً هو الشخص

واللاحقة بها كالأبعاد والوضع والشكل والتمكن في الخلاء تمكناً معيناً
ثم عمرها ثم وجودها في زمن معين

مثلاً نميز بين سديانتين قريبتين قائمتين في غلب من لون لوراقهما .
ولكن قبل ذلك من محلها ومكانها وعلوها وضخامة جذعها وشكل
اوراقها الى غير ذلك من الصفات الحاصلة عن المسوحية^(٢) والمقدار
او الامتداد . وكذا العقل يوافق الحواس في طريقة التمييز هذه لانه لما
كان لا يقوى على استطلاع ذات الاعيان بقي ان لا يميزها الا بخواصها .
والحال ان الخاصة الاساسية في المادة او عرضها الاول هي الكمية وهذه هي
معروض باقي الاعراض . ومن المحقق ان المسوحية لا تقوم للفردية لان
الفرد جوهر والمسوحية عرض ويمتنع ان يكون العرض مقوماً لجوهره
ولهذا قلنا ان المسوحية ولواحقها هي بالقياس اليها علامات اولية نميز بها
الافراد عادة بل هي اخص الدلائل التي ترشدنا الى معرفة الشخص فبقي
ان نرى بم تتقوم الفردية فنقول .

المطلب الثاني

في ان السبب الصوري لفردية موجود ما هو هويته نفسها^(٣)

(٣٤) « ١ » اذا عرفنا ذات موجود قائم بذاته من موجودات

(١) م : وحصرنا هذه المميزات في سبعة: الصورة والشكل والمكان والزمان
والاصل والوطن والاسم . ومرجع ما سواها الى واحد منها .

(٢) م : صورة المسئلة بماذا يتميز بطرس عن بولس وكلاهما انساناً تميزاً مورباً
يكون به كل منهما منفرداً عن الاخر ولا يكون الواحد منهما هو الآخر

يستلزم الوقوف على بعض معلومات من علم العالم ولهذا علقنا البحث الثاني

البحث الثاني

في بعض معلومات تمهيدية من علم العالم على وفق الفلسفة المدرسية

(٣١) ان الجسم بحسب تعليم المدرسين هو مركب من عنصرين مقومين الاول ثابت مستمر هو الهوى والثاني يقع فيه التعاقب هو الصورة . فالهوى عنصر جوهري غير متعين مطلقاً ولكنه قابل من ذاته للتعين ويحصل عن تألقه مع الصورة الجوهرية الخاصة ما يعرف بالجسم واما الصورة فهي العنصر الجوهرى الممين (بكسر الياء)

وان الهوى والصورة الجوهرية تتوقف كل واحدة منهما على الاخرى توقفاً ذاتياً بحيث يتمتع وجودهما إلا مؤلفتين معاً . والجوهر الثام وحده له خواص واول هذه الخواص الكم

والكم يتوقف ذاتاً على تناسق أجزاء الجسم وترتيبها الباطنين ويحصل عن الكم الباطن «أ» ما يعرف بالمسوحية او الابعاد المسوحة والمقدار . والمسوحية هي ظهور الكم ظهوراً خارجاً «٢» الاقسام «٣» التي يمكن اي التمييز في مكان وهذا باعتبار الجرى الطبيعي في الاشياء

ثم خواص الكيف في الجسم تقتض الكم فيه وهي (اي خواص الكيف) فعل الكم ولهذا نرى الائمة المدرسين قد سمو الكم بالعرض الاول في الجوهر الجسي .

ثم اعلم ان الكم الذي هو خاص بالجسم ليس واحداً مطلقاً وانما

يلحقه تفاوت وتغير لا يتجاوز بعض حدود . فان كل نوع من انواع الاجسام له حد في الصغر الكمي ينتهي اليه ويستحيل عليه استحالة طبيعية ان يتجاوزه وكذا بالعكس اي ان له حداً في العظم والنمو الكمي تنفي نوعية طبعه اذا تخطاه . وكذا قل على سبيل الاستتاج في الكيف في المركب فانه اي الكيف المذكور يقبل التفاوت ضمن حدود لا يتخطاها من الشدة والخفة

البحث الثالث

فخص فلسفي في الشخص القردي^(١)

(٣٢) ان الفلسفة تبحث عن الشخص من ثلاثة اوجه لانها تتحرى الجواب على هذا السؤال وهو كيف ان الموجود المدرك مجرداً يكون هو شخصاً فردياً وهذا السؤال لا يجاب عليه جواباً مستوفياً الا اذا اعتبرناه من اوجه ثلاثة : اولها ما هي العلامات التي يعرف بها القردي او الشخص

(١) م : زعم افلاطون ان الكليات او الماهيات المجردة التي هي متعلق تمارقنا لها وجود في خارج النفس وان الاشياء المحسوسة هي جزئيات مشاركة لها في ذاتيتها ولكن هذا الزعم يخالفه الاختبار اولاً لانه ليس من شيء هو في الطبيعة كلياً شاملاً وانما هو شخص وثانياً لانه لا يقال بطرس شريك في الانسانية بل يقال بطرس انسان . وهنا يعرض لنا سوال وهو ما الفرق بين الماهية الكلية المجردة وبين الماهية المحققة في الوجود الخارج وعلى هذا المطلب يدور الكلام في هذا البحث وفي ما يليه في المتن وخلاصة الجواب هي هذا : ان الماهية الشخصية هي الماهية المجردة مع زيادة ثلاثة اشياء خواص مشخصة واعراض متغيرة ثم الوجود الخارجي . والماهية المجردة من حيث هي كذا لا وجود لها في الذهن فان لم يكن ذهن فلا ماهية مجردة ولا امكان

الطبيعة ثم شئنا ان نحمل عليه تلك الذات المتزعة منه فيظهر لنا على وجه التحقق ان تلك الذات لا تتضمن خواص ذلك الموجود الفردية الشخصية بل صفات هي مشتركة بينه وبين سائر افراد نوعه اذ يصح ان تحمل عليه وعليها على وجه التواطؤ " وعليه كان من البديهي ان يتبادر الى العقل هذا السؤال : ما الذي يجعل هذه الذات الكلية «الانسانية مثلاً» شخصية مفردة او جزئياً حقيقياً . الذات المجردة من حيث هي كذا لا وجود لها الا في الذهن المجرد واما في الوجود الخارج او في الاعدان فلما هي ذات حقيقية متصفة بتعينات خصوصية مفردة انتزعتها عنها العقل عند تجريده ولكنها هي في ذاتها شخصية فردية . فما هي اذا التعينات الشخصية التي قطع العقل نظره عنها عند تعقله الماهية فالجواب هي تعيينات فردية شخصية من تعيينات الكم والكيف ثم فعل الوجود . على ان الماهية هي في واقع الامر متعينة بهذه التعينات مثلاً المادة في سقراط هي هذه المادة

(١) م : مثلاً لو عرفنا في هذا الواقع امامنا الآن في هذا المكان ذاته وماهية التي هي الانسانية ثم شئنا ان نسب اليه هذه الذات المجردة فنقول هذا انسان بلفظ النكرة فنقول انسان يدل على ذات مجردة عن الشخصات الفردية بدليل صحة حمل هذا اللفظ على غيره من نظرائه في الانسانية فنقول مثلاً بولس انسان وبطرس انسان الخ . والقول صادق في جميعها فاذا ليس هذا المحمول «انسان» يتضمن شيئاً من الشخصات الفردية ولكنه يتضمن المميزات النوعية والامر اي لو انه يتضمن الشخصات الفردية (لاستحال الصدق في قولي وبطرس انسان . لان الافراد نتائج وتساويه ولكنها لا نتج فلا ينسب احدهما الى الآخر بالهو هو او بالاتحاد الفردي والام لا يمكن كل واحد من الافراد واحداً متخازاً بل وقع التناقض بين قولك فرد غير مفرد .

المعينة هذا البدن هذا اللحم هذه العظام والانسجة والشرابين ونفسه هذه النفس اعني انه هوية واحدة بعينها تجعله يكون هو سقراط انساناً حيواناً جوهرأ موجوداً . وان سؤالننا ماذا يجعل هذا الموجود شخصاً فردياً لا يمكن ان يجاب عليه الا بهذا القول هو شخص لانه كذا اي هو شخص بهويته اعني لانه هو هو وليس لنا ان نحير الا بهذا الجواب لا نتخطاه الى ما وراء ذلك . قال ارسطو : السؤال عن الانسان لماذا هو انسان سؤال خالي من المعنى وكذا السؤال عن هذا الانسان لماذا هو الانسان سؤال لا معنى له (م : بين البشر) فهو هذا الانسان لانه هو هذا الانسان اي شخص بهويته كما قلنا

«٢» ولا يكون سبب تشخصه هو وجوده لان تشخصه لا يقوم بفعل وجوده لان ذاته الشخصية سابقة لفعل وجوده سبقاً بالطبيعة ووجوده ان هو الا خروج ذاته الى الفعل على ما هي عليه قبله والوجود لا يضيف اليها الا الحصول الوجودي . هذا فضلاً عن اننا لا نرى في الطبيعة الوجود بل الوجودات المتعددة بل قل اشياء موجودة (م : اي اشياء شخصية حاصلة في الوجود) وحيث يرجع علينا هذا السؤال وهو : وهذا الوجود ماذا يجعله يكون هذا الوجود : فيرى ان السؤال تغير صورة ولكنه لم يوث على حله ولا احار العقل الحبيب بجواب شاف . ثم لا يصح ان يقال ان عرضاً ما هو مقوم للتشخيص لان العرض يفرض سبق الجوهر وهو لاصق به حال فيه فلا يمكن ان يكون مقوماً من مقوماته . فضلاً عن ان العرض الشخص يلزم ان يكون هو شخصاً وحيث يقال

تصور بلا متصور (بفتح الواو) اعني بلا متعلق للتصور .

فاذا العقل تصور موضوعاً وحطه وراى ان مفهوماته متآلف بعضها مع بعض فيصح القول حينئذ ان متعلق تصوره ممكن ذاتاً ومن ثم فهو متعلق (بالفتح) . واما ان كانت مفهوماته متعانة ينافي بعضها بعضاً فتكون غير متعلقة . لان العقل يمتنع عليه ان يتصور موضوعاً مولفاً من متناقضات . نعم يمكن ان اتصور موضوعاً حياً وان اتصور موضوعاً لاجياً ولكنه من المستحيل طبعاً ان اتصور موضوعاً حياً لا حياً معاً . فيتج من ذلك وجوب سبق الامكان الذاتي في الشيء لمعلقته (اي لكونه متعلقاً) ولو سبقاً في الذهن .

واما الامكان الخارجي في شيء فهو ان يكون فيه قوة الوجود اي قابليته للخروج الى الفعل . فانما الوجود هو حصول الماهية على الفعل فالوجود اذا يفترض ماهية قبل فعل الوجود وعليه كل الامكان الخارج لشيء يتوقف توقفاً ذهنياً على الامكان الذاتي المقابل للوجود وكذا الامتناع الخارج هو مسبوق في اعتبار الذهن بالامكان الذاتي . وبوجيز العبارة ان متعلقة الشيء وامكانه الخارج كلاهما لاحق للامكان الذاتي لا سابق له . (عن المطول)

❖ الفصل السادس ❖

في تحليل الجوهر الاول على وجه التفصيل

البحث الاول . في الترتيب الذي تساق عليه المواد التابعة

(٣٠) قد رأيت فيما تقدم اننا حللنا الموجود القائم بذاته الواقع

تحت الحس والذي هو الموضوع الاول لمباحث علم الكلي النظرية تحليلاً اولياً افضى بنا الى تمييز شيئين في ذلك الموضوع وهما فعل الوجود الذي تقوم وتتحقق به الذات ثم الذات التي تخرج الى الوجود بالفعل . ثم انما اعتبرنا هذه الذات من وجهين من وجه انها مقطوع فيها النظر عن الوجود الحقيقي وسميناهما الماهية . ثم من وجه انها منقبة عنها الوجود وهي الذات الممكنة محضاً . والآن نستقص مسألة هذا التحليل الاول فنقول :

لما صرفنا العناية الى استعراف الموجود القائم اي موضوع اخبارنا وضعنا هذا السؤال : ما هو . والجواب عليه أفادنا معرفة ذات الشيء . الا ان الذات التي عرفناها هي في حالة التجريد فيها صفات مشتركة بين كل افراد الجنس والنوع والحال ان محل الاختبار الذي هو موضوع بحثنا المتافيسيقي ليس مجرداً بل مولفاً . هو فرد شخص . وطيه فيتبادر الى الذهن من طبعه سؤال آخر هو : ما عسى ان يكون في هذا الموجود المبدأ الذي يجعل المثال النوعي شخصاً فردياً كأن تقول في الانسان مثلاً الذي يتصوره العقل جوهرأ جسيماً حياً حساساً عاقلاً على وجه مجرد من غير تعيين كيف يكون هو هذا الانسان المركب من جسم حي حساس ومن نفس عاقلة هما خالصان بهذا الفرد من افراد النوع لا يمكن ان يشاركة فيهما غيره . وهذا هو السؤال الاول . ثم يتبعه سؤال ثان هو : ما النسبة بين ما عرفناه في الشيء من ذاته ووجوده اعني النسبة بين ذات الفرد ووجوده هل بينهما فرق وما هو هذا الفرق . والجواب على هذا

ما السبب الذي هو من اجله شخص . فان كان هذا السبب الشخص خارجاً عنه حصل التسلسل . وان كان فيه فاما التسلسل الى التسليم بان شخص العرض قام فيه بما هو او بهويته وانكار ذلك في الجوهر اعني لماذا لا يكون في الجوهر من قوة الشخص ما قدر وجوده في العرض . وسؤالنا هذا في الشخص جارٍ على الجواهر المادية واللامادية وهي التي يسميها المدرسون الصور المنفصلة القائمة بذاتها . فان الجواهر الروحانية البتة التي يبحث عنها في علم اللاهوت لها هي ايضاً فرديتها وشخصها الخاص بها . فان الملك الذي حرم طويلاً هو هو روفائيل لا غيره فردي واحد وهو من حيث هو اذا اجتمع مع غيره من الملائكة حصل من ذلك المجتمع عددٌ وعليه فان روفائيل انما هو حاصل على ما يعرف بالوحدة العددية . ففصل الشيء اذا قائم بهويته نفسها . وها هنا يعرض لنا سؤالان اولهما ما هي الاركان المقومة للشخص اعني ماذا يشترط لشيء ليصح وصفه بالشخص . وثانيهما ما السبب في ان نوعاً واحداً بعينه يندرج فيه افراد مشخصة متعددة اعني كيف تعدد الجزئيات الحقيقية في نوع واحد فنقول :

المطلب الثالث

في الاركان التي يقتضيها بالذات تقوم الشخص

(٣٥) « ١ » الشخص عند المدرسين موجود غير منقسم في ذاته ومنفصل عن الاغيار . فالشخص اذا هو جوهر واحد هو هذا هو ذلك المعين . وبما انه واحد فهو ممتاز عن غيره من الجواهر

ولكن ليس من سبب باطن لهذه الوحدة التي تجعل الشخص كلاً واحداً وجوهر آفاقاً ممتازاً عن غيره من الجواهر الجزئية . فالجواب ان السبب الاول لذلك انما هو ان الجوهر الشخصي هو قائم في ذاته كافي لذاته غير محتاج الى غيره في وجوده وفيه . ولما كان الشخص ما هو كافي لنفسه كان انه كل موصوف بالوحدة وممتاز عن غيره بحيث لا يشاركه شيء آخر ولا يطلق هو على غيره من الموجودات . فهذه صفات يمتاز بها الشخص عن العرض وعن الاجناس والانواع وعن الاجزاء المقومة وعن الاجزاء النمة للموجود وذلك لان كل ما ذكر من الحقائق المختلفة ابي العرض والاجناس والاجزاء ليس يقوم بذاته وليس كافياً لنفسه او مستغنياً عن الاغيار بل هو محتاج بالضرورة ان ينسب الى الاشخاص او الى محل معين شخص واليك ياتيه :

« ٢ » ان الشخص جوهر واما العرض فهو موجود في الجوهر لازم له لا بد من نسبه اليه . فانه موجود موجود فليس يطلق اذاً عليه اسم الشخص فليس من يقول بان الحركة مثلاً والك والشعور شخص . « ٣ » اما الاجناس فهي مقولة على الانواع والانواع مقولة على الافراد وليست الاجناس قائمة بنفسها بل مقولة على الانواع وكذا هذه غير موجودة في ذاتها بل في الافراد الجزئية التي هي محلها فليست اذاً الاجناس والانواع فيها خاصة الاً اشتراك مع الغير . والحال المقولية والمحمولية على الغير تنافي الشخص لان الشخص عدم الاشتراك وعدم المحمولية على الغير وقد اصطلح المدرسون على تسمية الاجناس والانواع

بالجوهر الثاني بمقابلة الجوهر الاول وعرفوا هذا الاخير قالوا هو المحل
الاخير والموضوع الاخير الذي لا يحمل على غيره ويحمل عليه غيره .
والجوهر الاول وحده هو الشخص او الجزئي الحقيقي

« ٤ » اما الاجزاء مقومة كانت او مكملات فانها تقال بالاضافة الى
الكل او الشخص فليس مفهومها ينفي مفهوم الاشتراك كما هو مفهوم
الشخص الذي ينفيه فليست اذا الاجزاء تقوم منها على افراد موجود هو
من طبعه ممتاز عن غيره . فالتاثير في الانسان مثلاً اما عنصريه
المقومين : النفس والجسد واما الانسان من حيث هو انسان فليس
الجسد فيه انساناً وليست النفس انساناً . وهي اي النفس وان انفصلت
عن الجسد فيبقى فيها استعداد باطن للاتحاد بالجسد على انها صورته
بالطبيعة وعليه مفهوم النفس لا ينفي مفهوم الاشتراك بحصر المعنى ومن ثم
فليست النفس شخصاً او اقنوماً اذا اردنا بالشخص او الاقنوم معناه الحقيقي
المحصري لان الشخص هو كتي مفهوم الاشتراك اعني انه يصدق بطريق
الاستتمال على الاشياء الجوهرية الطبيعية من حيث اعتبار كليتها اي
من جهة ما هي كل تام^(١)

(١) والاقنومية في اصطلاح اللاهوتيين تقتضي فوق ذلك ان لا يكون
الجوهر الشخص مشتركاً بين اقانيم كثيرة ممتاز بعضها عن بعض ولا متخذاً من اقنوم
الهي فان الايمان يعلمنا ان الطبيعة الالهية التي هي واحدة بالوحدة العددية ومشتركة
بين الاقانيم الثلاثة ليست من حيث هي اقنوماً راجعاً ويعلمنا ايضا ان الطبيعة
الانسانية التي اتخذها الاقنوم الثاني من الثالوث الالهي ليست اقنوماً .

« ٥ » ينتج من ثم ان الشخص وحده فيه هذان الكمالان وهما ان
يقوم بذاته كفاً لذاته وان لا يحتاج ان ينسب الى غيره ويخصص به او
يحمل عليه فالشخص تام من حيثية جوهرية وهو تام بالنتيجة من حيثية
فعله فان كل جوهر لما كان معداً للفعل فانه يوفق من الحقيقة ما يناسب
ما يتعين عليه القيام بفعله في الطبيعة . فكل موجود هو من اجل عمله .
والشخص يطلق عليه في عرف الفلاسفة اسم الجوهر التام او (ايسترزي)^(١)
وان كان عاقلاً فيسمى اقنوماً . فتكون الاقنومية هي الكمال الذي يكون
به الموجود الناطق تاماً بذاته غير محتاج ان يشترك معه غيره او يتعلق
بغيره لوجوده وفعله

الا ترى انه يقال عادة عندهم اثبت فلان اقنوميته sa personnalité
ويريدون به انه اثبت انه هو هو وابان اصله واوضح عن استقلاله وعدم
تعلقه بغيره كما في عرف العموم
واما باعتبار المعنى الادبي فالاقنومية كون ناطق ما هو اهلاً لان
يدير نفسه ويوجهها الى بلوغ غايته
واما باعتبار معنى الشرع فالاقنومية كون الانسان ولي امره
متصرفاً في امره وفي شؤونه وبخلافه العبد فانه رقيق ومملوك لغيره
غير ولي نفسه وهو اذا في حكم الشيء .

(١) م : ايسترزي Hypostasis لفظة يونانية وتسمى عند اللاتين
Subsistentia و Suppositum ويعرفون الايسترزي بقولهم هي آخر تمام
لوجود يكون به هذا الموجود كفوقه لانجاز افعاله ومبدأ لخواصه . اه .

وقال بولس الاقنوم جوهر شخصي من افراد الطبيعة الناطقة .
الى هنا في الشخص الفردي باعتباره الصوري فلنبحث الآن عن الشخص
المذكور من حيث الاعتبار النسبي^(١) فيه فنقول :

المطلب الرابع

في مبدأ الشخص واولاً تصوير المسئلة

(٣٦) نبحث في المركبات التي يتألف من مجموعها كل تام في ذاته
غير مشترك فيه غيره وهو الذي يطلق عليه اسم الشخص هل منها اي من
تلك المركبات مركب ينسب اليه بوجه اخص تشخيص الماهية الموقفة
اعني هل من تلك المركبات ما هو مبدأ او سبب باطني للشخص
للماهية المفردة

انتا نرى أن في النوع الواحد كالانسان مثلاً افراداً كثيرة جداً
فطرس وبولس مثلاً لها طبيعة واحدة انسانية ولكنها جزئيان من
جزئيات النوع الانساني ممتازا احدهما عن الآخر امتيازاً عددياً فاسباب
هذه الكثرة العددية في جزئين فردين لنوع واحد . وهذا السؤال نجعل
الى سوالين مختلفين لفظاً ولكنها تساويان في الاصل ونحصر فيها
المطلب الاساسي الموسوم في تاريخ الفلسفة باسم مبدأ الشخص :
السؤال الاول ما هو السبب الباطن والاصلي الذي من اجله يمكن

(١) م : التثني نسبة الى التثنية والنش : مصدر نشأ بمعنى حي وحدث ونجدد
والمراد به هنا هو الاجل والنسل وقد اردنا به معنى genealogique

لشخص ما او فرد ما ان لا يمتاز عن غيره من الافراد الا امتيازاً عددياً
والثاني ما السبب الباطن والاصلي الذي من اجله تكثر الجواهر الفردية
والنوع فيها واحد . واعلم ان المسئلة هنا هي واردة مباشرة على الاشياء
الجنسية لان ما سواها من الجواهر لا يمكننا البحث عنه والبرهان عليه
الا على سبيل التشكيك والمثالية . والجواب على هذه المسئلة وفقاً
لمذهب التوماويين الذي نتسك به هو واردة في القضية الآتية .

(٣٧) قضية : ان المبدأ الشخص هو الهولي والسبب الباطن لتكثر
الافراد من نوع واحد هو المادة اساس الكم .

ان الغرض من المسئلة التي نخوض فيها الآن هو ان نعرف على وجه
التعيين المبدأ الذي به تكون الماهية الوجودية كلاً تاماً في ذاته غير مشترك
مع غيره فمتازاً عن الاغيار على ان الشخص الفردي هو موجود غير
منقسم في ذاته ومفروز عن كل موجود آخر غيره . قال غايتان : الشخص
يقضي امرين معاً اولهما ما به تصير الطبيعة النوعية اولاً غير قابلة
الاشتراك وثانيها ما تكون به تلك الطبيعة اولاً وبواقع الامر ممتازة عن
الاغيار من نوع واحد

(شرح) الهولي شيء قابل للضرورة الجوهرية ومتي حلت الصورة
في الهولي فلا تعود (اي الصورة) قابلة لان تكون في شيء آخر على
سبيل الاشتراك . فيحصل من حلول الصورة في المادة جوهر جسدي ممتاز
عن غيره فكون المادة هي التي تشخص للصورة الحالة فيها . وان الجوهر
المركب من مادة من خواصه الكم . والكم كما يكون به الوجود منقسماً

وعليه ينبغي تكثير القدييات في نوع واحد تكثيراً عددياً . وإذا تقرر ذلك ثبتت الجزء الاول من القضية وهو المبدأ الشخص (في الجواهر الجسمية) هو المادة الاولى والمهيولى .

نميز في الاعميان الموجودة في الطبيعة اربعة اشياء : صورتها الجوهرية ومادتها الاولى واعراضها ثم وجودها .

والحال ان الوجود لا يحمل الشخص مشخصاً لان معنى الوجود هو خروج الشيء من القوة الى الفعل فالوجود اذاً يفترض الشيء .

وايضاً الاعراض ليست المبدأ المشخص للشخص لانها تابعة لتشخصه اذ من طبيعتها ان تكون لاحقة به ولازمة له واللازم تابع لللازم .

وايضاً لا تكون الصورة مبدأً للتشخيص وذلك لان الصورة بمقتضى تعريفها هي المبدأ الباطن للتعينات الذاتية في الجسم فكان من ثم ان كل اختلاف في الصورة يستلزم اختلافاً في الذات والاختلاف في الذات هو اختلاف في النوع والحال قد اثبتنا ان التميز الشخصي او الاختلاف بين الافراد ليس تميزاً في الصورة لان كل الاعميان الجسمية منطوية تحت نوع واحد (م : جوهر جسي) فيحصل من ثم ان الصورة ليست هي السبب الشارح للتشخص الذي لا يضيف الى الشخص كلاً ذاتياً جديداً فبقي ان المادة الاولى وحدها هي المبدأ الذي به يتشخص شخص تام حاصل على ما لغيره من الافراد من الكمال الذاتي . واليك بيان ذلك :

ان المهيولى هي في ذاتها غير معينة اذ لا صورة لها من حيث هي كذا وعليه فلا يمكنها ان تكون معينة لما تحتها تعييناً كمالياً ومن ثم فلا يمكنها ان تكون فصلاً مميزاً تميزاً ذاتياً اعني انها لا يمكنها ان تكون فصلاً مقوماً لنوع ما . هذا من جهة . ثم ان المهيولى هي من جهة أخرى الشيء الاخير القابل للصورة بحسب ما يفهم من تعريفها وان الصورة النوعية اذا حلت فيها تصوير لجرد حلولها فيها غير قابلة للاشتراك مع غيرها من الاشياء فينتج ان اتحاد الصورة بالمادة هو السبب الذي من اجله تكون الصورة متحدة بالمادة كلاً تاماً ومميزاً عن الاغيار اعني بهذا الشخص المعين .^(١) والحاصل ان المادة هي السبب الشارح لتشخص شخص في نوع واحد اذ تبين لنا معاً كيف يكون الشخص الجسي لا يملك الا الكمال الذاتي الخاص بنوعه وكيف يكون موجوداً تاماً اي غير مشترك لغيره ولا مقولاً على جزئيات هي تحته

(٣٨) اثبات الجزء الثاني من القضية وهو : ان المبدأ الذي تعدد

به افراد نوع واحد هو المادة اساس الكم
(شرح) اخص بحثنا الآن يدور على معرفة ما يميز جزئياً حقيقياً عن

(١) م : ينتج من هذا البرهان ان التميز بين افراد نوع واحد تميز غير ذاتي فهل هذا التميز عارض فان كان من قبيل العرض قبل يستحيل ازالة هذا العرض وان كان لا يستحيل كان ممكناً ان يكون بطرس هو بولس . هذا اعتراض سوف تراه فيما يلي الا ان يقال ان البحث هنا عن شخص الشخص بالتقياس الى معرفة البشر لا بالتقياس الى معرفة الله وان بين افراد نوع واحد اي بين الشخصيات فرقاً ذاتياً لا يتوصل عقل الانسان الى ادراكه .

غيره من جزئيات نوع واحد اعني ما السبب الذي به تعدد جزئيات نوع واحد . فنقول : ان سبب تعدد الجزئيات هو المادة لا من حيث هي القابل الاول للصورة النوعية بل من حيث هي اساس الكم ومصدر الانقسام في المركب الجسي . فاذا تقرر ذلك نقول ان المركب من حيث هو مركب يتضمن بالضرورة اجزاء بعضها يتالي بعضاً اي يكون خارجاً عنه . فالعرض الكمي اذا هو مبدأ تركب المركب من اجزاء . ثم ان هذه الاجزاء باعتبار الجري الطبيعي فيها يتولد عنها ما يعرف بالمسوحة او الامتداد المتصل . والجسم المسوح ما كان في واقع الحال او بالاعتبار الذهني قابلاً للقسمه الى اجزاء ممتاز بعضها عن بعض ثم القسمه يتولد عنها العدد .

والحال ان قسمه جسم تعليمي اي ذي مقادير الى اجزائه ذات المقادير لا يحصل عنها تعين ذاتي نوعي لانها لا توجب اختلافاً في الطبيعة لان الاجزاء المقسومة بالقسمه الكمية هي من نوع واحد . فينتج من ثم ان سبب تكثر الجزئيات الحقيقية في نوع واحد تكثراً عددياً ليس غير انما هو المادة الاولى من حيث هي اساس الكم

وخلاصة ما تقدم ان المادة هي مبدأ الشخص اذ يتحقق بها شرطاً الشخص . اما من حيث هي القابل الاخير للصورة فلائها السبب الشارح لكون الشيء الوجودي او المتحقق هو تاماً في ذاته وغير مقول على غيره ولا مشارك لما سواه . واما من حيث هي اساس الكم الباطن ومن ثم سبب الامتداد او المسوحة في الجسم وتمكنه في المكان وقبوله للقسمه

فلائها السبب الشارح لكون جزئيات نوع واحد كثيرة جداً . واعلم ان هذه النتيجة الكلية التي استنتاجها هنا هي مطابقة لتعليم القديس توما (راجع تمييز ١٢ من مسئلة اف في الحكم^(١))

الحاصل مما تقدم تقريره

(٣٩) ان الصور القائمة المنفصلة عن المادة لا تتكرر مندرجة تحت نوع واحد . فاذا قدرنا انه يوجد ارواح بجهة قائمة بذاتها من غير اتصال بمادة وهي التي يسمونها الصور المنفصلة فهذه الارواح وحدتها العددية هي هي وحدتها الصورية النوعية

فانه ليس موجوداً في الطبيعة الا وهو هذا او ذاك اعني انه ممتاز عن الاغيار قائم بنفسه مخاز عن غيره . فكل روح اذاً هو هو شخص واحد غير مقول على غيره ولا مشارك له غيره . فروحان او اكثر اذا جمعها الفكر فها عدد ولكل منهما وحدته العددية

ولما كان الروح بمعزل عن المادة وغير معتد من ذاته للحلول في مادة كان انه لا يجد مبدأ لتشخصه الا في ضروره وعليه فكان مبدأ طبيعته

(١) قال القديس توما في الملل المذكور لما كانت ماهية الشخص تقوم بشئين عدم قبول الاشتراك والانعياز عن الاغيار انما مادياً كانت ان مبدأ الشيء الاول منها هو المادة ومبدأ الثاني منها هو الكم وعليه فيكون المبدأ الكامل للشخص هو المادة المثقلة للكم لانها (المادة) تصير بالكم محسوسة ومعينة ومشاراً اليها بهذه وبالآن . اهـ .

النوعية هو مبدأ وحدته الاقنومية والعديدية . ولهذا قال القديس توما تبعاً لابن سينا ان الجواهر الروحية لا تتكرر في نوع واحد بل كل فرد منها هو نوع قائم بذاته . اهـ .

م : فتكون خلاصة تعليم القديس توما في التشخص هي هذه :
المادة تشخص بالكم الذي ثقله والصورة بالمادة التي تدخل عليها والنفس المنفصلة باستعدادها للاتحاد بالجسم والملاك بنوعه والله بذاته . (فرج)

المطلب الخامس

في ان الذات هي ممتازة^(١) عن الوجود^(٢)

(٤٠) المسئلة اننا قمنا قلنا الى هنا قد عارضنا المثال النوعي بالذات

(١) ليس هنا مقام البحث عن التميز ولكن مجرد بنا ذكر شيء عنه تسليلاً لفهم ما يلي فنقول : ان التميز يبني على التركيب ويختلف باختلافه . فالتركيب الذي لا يتعلق وجوده بالذات هو تركيب حقيقي وتميز المركبين يكون تميزاً حقيقياً مثلاً يقال ان القوة المتصورة هي متميزة عن نفس التصور تميزاً حقيقياً لان تركيب القوة مع التصور تركيب حقيقي . واما التميز الذي لا يكون له وجود في الواقع بل في ذهن فيسمى تميزاً ذهنياً او اعتبارياً مثله التميز بين تصور الانسان وتصور الحيوان الناطق وبين معلومة روحانية النفس وعدم ميثوتها . فان كلا التمييزين اعتباري ثم التميز الذهني اما ان يكون اعتبارياً محضاً لانه صنع الذهن من غير ما مستند الى ما هو في الخارج كالتميز بين تصور الانسان والحيوان الناطق واما تميزاً ذهنياً بالقوة او تميزاً ذهنياً مؤسساً لاستناده الى ما هو في الخارج بان تكون حقيقة ما سالحة لان يكون هي عينها موضوعاً مادياً لتصورين مختلفين اختلافاً صورياً مثلاً النفس الانسانية الواحدة قد يعتبرها العقل باعتبارين مختلفين من حيث هي

المشخصة اعني اتنا مجتثا عن الشخص بالاضافة الى الطبيعة النوعية وهنا نبحث عن الجوهر المشخص بالاضافة الى وجوده . فنقول ان الذات تتميز عن الوجود

« ١ » من البين ان تصور الماهية هو غير تصور الوجود فليس المعني باسم الذات هو هو المعني باسم الوجود اعني ليس متعلق تصور الذات هو متعلق تصور الوجود . ولكن الخلاف ليس على التمييز بين تصور الذات وتصور الوجود وايضاً ليس الخلاف هنا على التمييز بين الذات المجردة من حيث هي متصورة في الذهن اي ممكنة وبينها من حيث هي مقارنة للوجود الخارجي في الطبيعة على انه واضح ان بين الموجود المحقق الوجود في الطبيعة والموجود من حيث هو ممكن او متصور في الذهن

روحانية او قائمة بنفسها مستقلة في ذاتها ثم من حيث انها قابلة لان تبقى بعد انفصالها عن الجسد الذي تصوره وذلك لانها روحانية .

(٢) م : الوجود وفي اللاتينية (existentia) اذا اعتبر فيه الاشتقاق يدل على حصول الهوية في الخارج عن حيز الامكان او قيامها في الخارج عن علتها . واما باعتبار الدلالة المصطلح عليها فالوجود لا يمكن تعريفه تعريفاً منطقياً والاولى ان يقال فيه انه حصول الذات بالفعل . وقلت « حصولها بالفعل » وهو كمال لها لان الوجود خير من اللاوجود بل لا خير يفوقه . وقلت « الذات » وارادت بها الذات الممكنة . وافضل كمال الذات الممكنة خروجها من الامكان الى الفعل اي وجودها في الخارج . وحصول الذات في فعل الوجود اما ان يكون بنفسها اعني ان وجودها لا يسبقه امكان بل فعل وجودها من ذاتها وهو الله سبحانه واما ان تكون ممكنة الوجود فلا تخرج من الامكان الى الفعل الا بفعل من الخارج عنها — فرج

تميزاً حقيقياً .

وانما البحث هنا جارٍ على الذات المشخصة في جزئي حقيقي بالنظر الى وجودها الخارجي اعني ان البحث جارٍ على ما اذا اعتبرنا ذات شيء موجود بالوجود الخارج بالقياس الى الفعل الذي به تبرز الى الوجود الخارج فهل يصح القول ان فعل الخروج الى الوجود هو نفس الذات الخارجة بالفعل الى الوجود ام هل بينهما تمييز حقيقي . والجواب اننا نظن تبعاً لرأي القديس توما ان تركيب الجزئي من الذات والوجود انما هو تركيب حقيقي فالتمييز بينهما حقيقي ايضاً بالضرورة

(٢) ولكن اعلم انه يجب التفرقة بين التمييز الحقيقي بين اجزاء (بين) انفكاكاً بعضها عن بعض اي فصلها بعضاً عن بعض فان الفصل وان كان من دلائل التمييز فليس يدخل في تعريفه ولا يلزم عنه ضرورة فالشيئان القابلان للفصل احدهما عن الآخر هما متميزان تميزاً حقيقياً ولكن كثيراً ما يتفق ان يكون شيان متميزين حقيقة لانهما يركبان مركباً ما مع انهما لا يفضل احدهما عن الآخر اعني انهما لا يمكن وجودهما منفصلاً الواحد منهما عن الآخر . مثلاً نعتبر العقل والارادة متميزين الواحد عن الآخر وهما يتميزان عن نفس الانسان تميزاً حقيقياً على انه لا يمكن فصل العقل عن الارادة ولا فصلهما عن النفس فانهما ملازمان لها غير منفكين عنها .

وايضاً ان قلنا ان الذات تميز عن الوجود فلا يصح القول باننا يمكننا ان ندرك في الشيء ذاته بمنزل عن وجوده او وجوده بمنزل عن ذاته

ادراكاً بالمعانية فان هذه المعانية لم تكن لعقل بشري وانما تتوصل الى معرفة التمييز بينهما من طريق الانتقال الذهني والاستدلال ولهذا كان شأن العقل البرهن ان يبين وجه تركيبهما وتميزهما .

« ٣ » قال كثير من الامة وفي مقدمتهم سوارس ان التمييز بين الذات والوجود ذهني مؤسس . وقال آخرون انه ذهني او اعتباري محضاً . ونحن نقول تبعاً للقديس توما ان الفرق بينهما حقيقي كالفرق بين القوة والفعل . وثبت هذه القضية يرهانين : الاول من قبيل البرهان المستقيم والثاني من قبيل البرهان غير المستقيم . فالبرهان الاول مستمد من تصوري الذات والوجود ومن النتائج التي تحصل عن تقدير اتحادهما بهما يرهانان . والبرهان الثاني من موافقة هذا المذهب مع غيره من التعاليم المقررة في الفلسفة المدرسية ومن المطابقة المنطقية بينه وبين تلك التعاليم .

البرهان الاول على ان الذات والوجود مركبان

تركباً حقيقياً وهو البرهان باستقامة

(٤١) « ١ » : ان ذات الشيء او ما هو ذلك الشيء تشمل كل الصفات التي نحاول فهمها في التعريف . واما الوجود فهو الوجود ولا يعبر عنه بما يساوي له والحال اننا نرى من الجهة الواحدة ان التعريف ايما كان واجب شمل كل الموضوع فلا يتناول معنى الوجود فلو تصورت شيئاً من اشياء الطبيعة بما فيه من الصفات المقومة للنوع بل بما فيه من الصفات المقومة للشخص ومع كل ما يستلزمه جوابك على سؤال ما هو فيبقى

متعلق تصورك أو ذلك الشيء عارياً من معنى الوجود وهو قابل للوجود لكنه غير حاصل عليه

ونرى من الجهة الأخرى أن قولنا وجود الشيء هذا وإن دلَّ على ذلك الشيء دلالة شاملة لكل ذلك الشيء الموجود فعنى الوجود يبقى واحداً غير منقسم لا يعبر عنه بلفظ يرادفه بحيث أن شئنا زيادة التصريح عنه فقابل به بنقيضه فنقول الوجود ما يقابله اللاوجود أو العدم . فينتج من ثم أن الذات لا تلخص الوجود وأن الوجود ليس هو الذات بل انما بينهما اختلاف تام ويردان جواباً على سؤالين مختلفين أما الوجود فيرد جواباً على سؤال « هل هو » وأما الذات فعلى سؤال « ما هو » .

والحال أن الموجود الواحد إذا وقع موضوعاً لمعرفتين مختلفتين اختلافاً تاماً فلا يكون بسيطاً بل مركباً . فإذا الذات والوجود هما مركبان للوجود الوجودي^(١) الواقعي .

(١) م : وقد أوضح فرج هذا البرهان قال :

(أولاً) يقال إن شيئين هما مختلفان إذا اختلفت مفهوماتهما وتضادت . والحال أن مفهومات الذات والوجود هي مختلفة ومتضادة . وهذا في الأشياء الحادثة « ١ » أما الذات فهي حاصلة بكاملها حصولاً معياً وأما الوجود فبعبارة تعاقب وهو محصول عليه بالتالي « ٢ » أن الوجود واحد وأما الذات فمركبة من مادة وصورة فن بطرس مثلاً وإن كانت ذاته مركبة من نفس وجسد فوجوده واحد ولهذا يقال إن بطرس واحد « ٣ » أن نسبة الوجود إلى الذات هي نسبة الفعل إلى القوة

وثانياً لنا بيئة ثانية من أجماع الناس على اصطلاح واحد في كلامهم فيقولون مثلاً فلان حصل على الوجود أو بارح الوجود أو فقدته وهذا يدل على أنهم يعتبرون الذات بمثابة محل قابل للوجود والوجود بمثابة مقبول وأن الذات داخلة في باطن

(٤٢) « ٢ » من البين أن الموجودات التي تقع تحت اختبارنا هي كلها محدودة متناهية (وأريد بمحدوديتها أنها تنفي قبول حقيقة فوق حقيقتها) وأنها متعددة .

والحال أن الموجود الذي وجوده هو نفس ذاته لا يمكن أن يكون إلا لامتناهياً واحداً .

فإذا ذات الموجودات الواقعة تحت اختبارنا هي متميزة عن الوجود تميزاً حقيقياً

« ١ » أثبت الشطر الأول من الصغرى أعني أن ما كان وجوده هو هو ذاته لا يمكن أن يكون إلا لامتناهياً

الموجود الذي وجوده هو هو ذاته يقال في تعريفه أنه الموجود (م : بالجنس) والموجود من حيث هو كذا يشمل بالضرورة كل ما يتناول معنى الموجود ومن ثم فهو يتناول كل موجود ممكن . فهو إذاً الموجود بلا قيد ولا حد للموجود بلا نهاية . لأنه من الممتنع أن يكون الموجود الذي وجوده هو نفس ذاته مقروناً باللاوجود والا دخل في الموجود من حيث هو هو سلب اللاوجود أي كان في باطنه سبب اللاوجود . وإن كون كمال موجود ينتهي (الكمال) إلى حد لا يتجاوزه ليس سببه في ذلك الكمال بل السبب له في شيء خارج عنه أي في الشيء القابل للكمال

الموجود والوجود مستفاد له من الخارج وكذا يقال كان وجود بطرس طويلاً أو قصيراً والذات لا توصف بالطول أو بالقصر . فإذا لا بد من أن يكون هذا الاختلاف في التعبير مبنياً على اختلاف حقيقي في الشيء المعبر عنه . اهـ .

المذكور لأن ذلك الشيء لما كان محدوداً متاهياً كانت درجة قابليته
محدودة وتكون قابليته نفسها هي التي تقيم حداً لاثـر فعل الوجود الذي
يمكن أن يقبله . والسبب الكافي لمحدودية الوجود المتاهي هو واقع كونه
ليس هو الوجود الذي به يوجد .

لأنه لما كان الوجود المتاهي شيئاً يعطى الوجود كان انبه لا يأخذ
الوجود الا يقدر ما هو معد وصالح لقبوله . قال القديس توما : الوجود
المعطى والمستمد يقاس بقابلية القابل وينتهي عندها . اهـ . وذلك لأنه
لا يتصور ان المحوري يتجاوز قابلية الحاوي .

فيحصل من ثم ان محدودية الوجود المتاهي الباطنة هي نتيجة كونه
جاذب الوجود . ومن ثم نستخلص هاتين النتيجةين :

الاولى ان الوجود الذي هو هو وجوده لا يمكن ان يكون الا
لا متاهياً والثانية عكس الاولى وهي ان الوجود المتاهي إنما يجد السبب
الكافي لتأنيه في كونه مركباً من ذات ووجود تركباً حقيقياً .

« ٢ » اثبت الجزء الثاني من الصغرى وهو ان ما كان فيه الوجود
هو هو الذات هو وحيداً احدى بالضرورة . ان الموجودات لا يختلف بعضها
عن بعض من واقع وجودها وإنما الاختلاف حاصل فيها من انها ما هي .
لأن تكثر الموجودات حاصل عن كثرة الموضوعات الذاتية كالحجر مثلاً
والبيات والانسان وما شاكلها مما هو مانع بالوجود

قال القديس توما : الوجود من حيث هو وجود (م : اي مقابل
اللاوجود) لا يمكن ان يكون مختلفاً وإنما قد يمكن ان يقع فيه الاختلاف

بسبب شيء هو غير الوجود كوجود حجر او كوجود انسان . فإذا ما
كان هو وجوداً لا يمكن ان يكون الا واحداً فقط . اهـ .

فلى تقدير ان ما هو وجودي لا يفترق عن نفس وجوده ينتفي كل
مبدأ اختلاف بين الموجودات لأن الفعل الذي به الاشياء موجودة
وجوداً خارجياً اعني انها مقابلة للوجود لما كان اي ذلك الفعل واحداً
متواطئاً او هو هو في كل تلك الاشياء الوجودية كان ان تلك الاشياء
الوجودية لم تعد متعددة بل واحدة

البرهان الثاني

(٤-٣) ان هذا البرهان مستمد من الرابطة المنطقية التي تربط
قضيتنا هذه (في تركب الوجود واتت تركباً حقيقياً) ببعض قضايا
اساسية مجمع عليها عند الفلاسفة المدرسين .

لقد اجمع الفلاسفة المدرسون على ان في الطبيعة اشياء مركبة تركباً
حقيقياً هي موصوفة بالوحدة

والحال انه من المتنع ان مركبات متميزة تميزاً واقعياً يتألف منها
مركب يوصف حقيقة بالوحدة ما لم تكن تلك المركبات نفسها متحدة
بمبدأ واحد .

والحال ان هذا المبدأ الواحد لا يمكن ان يكون الا الوجود من حيث
هو الفعل المعين الوحيد المؤثر في مركبات المركب .

فنتج من ثم ان قضيتنا القائلة بتركب الذات والوجود تركباً حقيقياً

هي مستند كثير من التعاليم الفلسفية المجمع عليها عند المدرسين . والبرهان الشامل الذي ذكرناه ينطبق « ١ » على الوحدة الجوهرية في الاجسام « ٢ » وبنوع اخص على الاتحاد الجوهرى في المركب الانساني « ٣ » على مذهب المدرسين في قوى النفس . واليك بيان ذلك مفصلاً :

(اولاً) ان الاجسام مركبة من عنصرين باطنين هما المادة الاولى والصورة الجوهرية ويتألف من ذينك المركبين جسم هو واحد . فلوان كل هوية لها وجودها لو ان كلاً من مركبي الجسم له وجوده الخاص فكيف يمكنهما ان يوتفا مركباً واحداً . نعم يتلاحمان من دون ان يقرّ ما موجوداً واحداً وحينئذ فلم يعد وجه لتسمية اتحادهما بالاتحاد الباطني . ومن ثم كان لا بد لشرح وحدة المركب الجسدي من التسليم بان الجزئين المركبين يتعيان بفعل وجود واحد وعليه وجب القول بان بين الجزئين المركبين المقومين للذات (بين) وجودهما المشترك فرقاً حقيقياً ولهذا صح القول ان تركيب الموجودات الطبيعية يستلزم التمييز الحقيقي بين الذات والوجود .

(ثانياً) لا يسهل لنا التوفيق بين وحدة المركب الانساني وتركبه حقيقة من جزئين حقيقيين هما المادة والنفس الروحانية ما لم نسلم بان ما وحد المركب اتما هو فعل الوجود الواحد .

(ثالثاً) سوف ترى في علم النفس انه من المقرر ان بين قوى النفس العقلية تميزاً حقيقياً فانه ليس العقل والارادة واحداً والعقل الفعال متميز حقيقة عن العقل المنفعل والحال ان هذه القوى وان اختلفت فليس

من ينكر انها تختص بنفس هي بعينها واحدة . والمركب الانساني واحد وان تعددت فيه القوى . فكيف يتيسر شرح هذه المبادئ بجملتها وهي على ما يظهر غير قابلة التوفيق والانطباق .

فاننا لنعلم الحق لا نرى وجهاً لشرح مجموع هذه الوقائع الا ببدء التمييز الحقيقي بين الذات والوجود بان نقول قوى النفس يمتاز بعضها عن بعض من حيث هوية تلك القوى ولكن تلك القوى تنضم الى التوحد بجامع فعل الوجود الوحيد الذي يتناول الجوهر والاعراض معاً .

ونقول بالاجمال انه ينتج مما قدّمناه ان تركيب الاجسام الجوهرية واتحاد النفس والجسم في المركب الانساني اتحاداً جوهرياً ثم تميز قوى النفس تميزاً حقيقياً مع وحدة محلها الذي هو النفس كل ذلك يدل دلالة صريحة على تركيب الذات والوجود تركيباً حقيقياً « ١ »

(١) م : لما كانت مسألة الفرق بين الذات الفردية الشخصية ووجودها فرقاً حقيقياً هي من ادق واعوص مسائل هذا الفن تحررنا نقل براهين المخالفين المذهب الماتن بصورة اعتراضات عقيناها بجلها زيادة لفائدة المطالع حتى اذا تأمل هذه المسئلة من جميع وجوها وقابل ما يظهر فيها من التضاد انحلت له (المسئلة) بمذاخيرها واستمسك بما يتكهن في ذهنه من المذهبين عن روية بعدى . يقول المخالفون : (اولاً) ليس شيء يميز عن نفسه تميزاً حقيقياً والحال ان كون الذات في الاعيان المخلوقة هو كون وجودها بعينه فاذا كون الذات لا يتميز عن كون الوجود تميزاً حقيقياً .

ج : اضرب صفحا عن الكبير و اميز الصغرى فاقول والحال ان كون الذات هو حقيقة في الوجود اسماً به ولكني انكر ان كون الذات هو عين الوجود الخارجي . قال ليبراتورى : يقال في شيء انه بالفعل على وجهين اما لانه هو الفعل واما لانه

المطلب السادس

خلاصة ما تقدم في تحليل الجوهر الاول
تحليلاً متافيقاً بوجه الاختصار .

(٤٤) ان هذا الشيء المؤلف الذي يقع تحت الحس والذي نراه
حاصلاً في كل هوية وجودية وهو لذلك الموضوع الاصلي لعلم ما وراء
الطبيعة إنما هو جوهر مشخص غير محتاج الى غيره للقيام بنفسه واتمام
بعض افعال خاصة به مميزة له وهو مائع بالوجود . والجوهر هذا بالمعنى
الذي ذكرناه هو ما يراد به اولاً بلفظ الموجود . الا ان الموجود يقال
على انحاء اخرى كثيرة يجدر بنا ان نذكرها قبل ختام هذا القسم
الاول فنقول :

❖ الفصل السابع ❖

في الانحاء المختلفة التي يقال عليها لفظ الموجود

(٤٥) ان الموجود^(١) يقال على انحاء مختلفة منها اصلية ومنها
قرعية . قال ارسطو : اولاً الموجود باعتبار معناه الاصلي يقال على شيء .
(١) م : الكلام هنا جار على اصطلاح الفلاسفة لا على اصطلاح اللغة لانه
في اصطلاح اللغة اسم مفعول من وجدته ويدل على حالة ما في الشيء كقولهم وجدت
الضالة وهو في الجملة إنما يدل به عند الجمهور على معنى في موضوع لم يصرح به ولذلك
ظن بعضهم انه يدل على عرض في الشيء لا على ذاته اذ كان عند الجمهور من الاسماء
المنشقة وهنا ليس ينبغي ان يلتفت الى ذلك . كذا في كتب اللغة .

فردٍ مشار اليه واقع تحت الحس وهذا إنما يكون الموضوع الاول للعقل
اول ما يستيقظ للادراك ويعبر عنه عند اهل اللغة بالاسم

وهو حيثئذٍ وارد ثلاثة معانٍ باعتبار مدلولاته الثلاثة لانه يدل :

« ١ » على مركب كلي يشمل معاً الجوهر الموجود في الخارج

وفعل الوجود الذي يكون به الجوهر موجوداً في الخارج

« ٢ » على الشيء الذي يقال فيه انه موجود في الخارج وهو

الذات وحيثئذٍ فهو مقول على كل واحدٍ من المقولات الضر

« ٣ » على الوجود او فعل الخروج من القوة الى فعل الوجود

والموجود بمعنى الثاني اي بدلالته على الذات اما ان يقال على الماهية

النوعية واما على الذات الفردية المشخصة والاقتومية

فاذا قايسنا بين الذات الفردية والماهية النوعية او المجردة فالذات

الفردية يقال لها الجوهر الاول او الجوهر بمعنى الاصلي الاول . والماهية

المجردة يقال لها الجوهر الثاني او الجوهر بمعنى الفرعي ويراد به الاجناس

والانواع او الاجناس العالية

« ٤ » يمكننا ان نعتبر في الذات الفردية الجوهر المشخص

والاعراض اللازمة له والمكيفة له واشهر ما يقال عليه :

اولاً لفظ الموجود إنما هو الجوهر واما العرض فلا يقال عليه اسم

الموجود الا بشرط توقفه على موضوع يحل هو فيه . فالاولى بالعرض

ان يسمى موجوداً موجود من ان يقال له موجود مطلقاً

وثانياً الموجود بمعنى المتقدمة هو الموجود الحقيقي لاننا ان اعتبرناه

مصور بالفعل فإذا لا يستحيل ان الذات تكون بالفعل ومع ذلك تكون متميزة عن الوجود لانها انما تكون بالفعل بالوجود الذي يحصل لها به التام لا بذاتها كانتا هي بعينها الفعل الذي به يقال عليها انها بالفعل

(٢) يلاحقون بقولهم: ولكن ليس بين العدم والوجود حد اوسط والحال ان الذات المحققة او الوجودية ليست بعدم فإذا هي عين الوجود

ج امير الكبرى فاقول ليس بين العدم وكل ضروب الوجود من حد اوسط اسلم به . ولكنني انكر ان ليس من حد وسط بين العدم وبعض ضروب الوجود . اسلم بالصغرى وامير النتيجة فاقول اذا الذات هي فعل الوجود فهذا منكر . فإذا الذات هي قوة محرجة الى الوجود بفعل الوجود مسلم . لان القوة لها هوية حقيقية كما ان الفعل الذي تكمل به له هوية حقيقية .

(٣) يقولون: ولكن الذات التي هي بالفعل اذا فصلت عن الوجود تصير عدماً فإذا لا تتفرق عن الوجود .

ج امير المقدم قائلاً الذات التي هي بالفعل اذا فصلت عن الوجود فصلاً واقعياً فتصير عدماً اسلم به . واما ان فصلت فصلاً ذهنياً فانكر كونها صائرة الى العدم الفصل على نوعين فصل واقعي او طبعي وفصل ذهني او اعتباري وان الذات والوجود لا يمكن فصلهما الواحد عن الآخر والا صار كلاهما عدماً الا انه اذا امتنع فصل الواحد عن الآخر فلا يحصل عن ذلك ان الذات ليست بمتميزة عن الوجود والا انتفت حقيقة اشياء كثيرة في الطبيعة لان بعضها قائم بغيره او في غيره . اه . عن فوج

(ثانياً) يقولون: «١» اما ان الذات في المخلوقات هي قائمة في الخارج عن عليها او لا فان قلتم الثاني فلا تكون تلك الذات الا في حيز الامكان وان قلتم الاول فهي اذا محققة واقعية لا يتقصها شيء لكي توجد ومن ثم فالذات المحققة هي موجودة في الخارج فإذا ليس بين الذات المحققة الواقعية والوجود تمييز حقيقي .

ج نسلم بالمقدم بجزئية ونكر النتيجة . نعم ان الذات في المخلوقات ما دامت غير حاصلة في الخارج عن عليها هي باقية في حيز الامكان وكذا ميزان ان الذات اذا وضعت في الخارج عن العلة فيصدق عليها وصف الوجود الخارج ولكن السرفي

المسئلة هو ان نسلم ان الذات الموضوعية في الخارج عن العلة والمقول فيها انها موجودة هل هي عين الوجود الذي يحصلها في الوجود . اما في الله عز وجل فذاته الوجودية هي هي وجوده . واما في المخلوقات فالذات الوجودية هي شيء مكل بالوجود وليست الذات فيها هي هي الوجود .

«٢» يقولون: ولكن الوجود لا يمكن ان يكون حالاً في الذات فإذا لا يمكن ان يكون متميزاً عنها اما المقدم فواضح من ان الوجود لا يكون حالاً في العدم والذات اذا اتفقت عنها الوجود فهي عدم . فإذا الوجود لا يمكن ان يجل في الذات

ج انكر المقدم واجب على اثباته مسلماً بكبراء واما صفراء فاقول فيها: الذات اذا اتفقت عنها الوجود فهي عدم وجود مسلم فهي عدم ذات منكر . فاننا نميز في الوجود عنصرين مقومين مما ذاته ووجوده فان خلت ذاته من الوجود قيل فيها انها شيء غير وجودي فهي لذلك عدم وجود كما ان المادة بمنزل عن الصورة ليست شيئاً بالفعل مع ان المادة وان كانت بمنزل عن الصورة فلا تتأ أن يكون لها هوية الذات بالقوة . فكذا الذات اذا كانت بمنزل عن الوجود فيبقى لها هويتها الخاصة وان لم تكن موجودة بذاتها بالوجود الخارج . ولكنها ممكنة الوجود اي انها محل للوجود . «٣» يقولون: ولكن الوجود المخلوق هو كسائر الاشياء له ذات او ماهية والحال ان هذه الذات (الوجود) لا تميز عن الوجود تمييزاً حقيقياً والا كان وجود الوجود وكذا لم جراً تسلسلاً الى ما لا نهاية له . فإذا لا اقل من ان يكون ذات واحدة مخلوقة لا تميز عن وجودها

ج اذا قلنا ان الذات المخلوقة تميز عن الوجود فلا نعني بها ذات الوجود او حامية الوجود وانما نريد ذوات باقي الاشياء التي تأخذ الوجود كذات الانسان والملك مثلاً الخ . فكما ان كل فاعل مخلوق انما يفعل بفعل متميز وليس الفعل الذي يفعل به يحتاج الى فعل آخر بل يفعل بنفسه على طريقته فكذا كل مخلوق في الوجود هو في حاجة الى وجود ممتاز عنه يصير به موجوداً في الخارج مع ان الوجود نفسه الذي به توجد الاشياء لا يحتاج الى وجود آخر بل هو حاصل بنفسه وعلى طريقته ونوره . اه . والله اعلم .

موجوداً بالوجود الخارج او بمعزل عن الوجود الخارج او اعتبرتاه على انه ممكن فالوجود هو ما هو سواء تصورده الذهن او لا . والموجود الحقيقي يقابله الموجود الذهني والاعتباري وهو ما كانت هويته هي فعل الذهن ليس له ذات او تحقق في الخارج ولا يمكن ان يتحقق في الخارج بل هو منحصر في النظام الذهني الاعتباري كالسلب مثلاً والعدم المقابل للملكة كالعدم والاضافات التي يقال لها اضافات ذهنية كاضافة الكلي الى جزئياته التي يقال عليها الى غير ذلك مما ليس يقابله شيء ثبوتي في الخارج عن الذهن

ثالثاً ثم الموجود اية كانت مقولته اما ان يقال على شيء محقق او بالفعل واما على ما هو بالقوة . وعند ارسطو ان الموجود الذهني نفسه يكون بالفعل او بالقوة اعني اما انه مقول بالقوة او مقول بالفعل فان المقولات العشر منها ما هو مقول بالقوة ومنها ما هو مقول بالفعل وعليه قالوا ان كل واحد من المقولات ينقسم الى مقول بالقوة ومقول بالفعل كما ان الاشياء التي هي خارج النفس فيها ما هو بالقوة وما هو بالفعل كذا حال افعال النفس وضروب السلب التي هي من قبيل الموجود الذهني . اه رابعاً يرد الموجود ^١ للدلالة على الصادق (م) وهو الذي في الذهن على ما هو عليه في الخارج عن الذهن (فنقول هو موجود ان الكل يساوي مجموع الاجزاء . وهو موجود ان الجزء لا يساوي الكل . وليس موجوداً ان الكل يساوي واحداً من اجزائه فقولهم في مثل هذه العبارات « هو موجود » وليس بموجود اتما يراد به كون المحمول صادقاً

على الموضوع او غير صادق عليه فيكون معنى هذه العبارة . هو موجود ان الكل يساوي مجموع اجزائه هو هذا : صادق ان الكل يساوي مجموع اجزائه . او هذه القضية وهي ان الكل يساوي كل اجزائه قضية صادقة لصدق نسبة المحمول الى الموضوع . وقس عليها ما بقي .

« ٢ » قد يرد لفظ الموجود للدلالة على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن وعلى الالفاظ الدالة على هذه النسبة سواء كان ذلك الارتباط لارتباط ايجاب او سلب صادقاً كان او كاذباً وقد سموه بالموجود الرباطي وهو تابع للموجود الحقيقي (م) ويعبر عنه عند العرب بلفظ هو وقد يعبر عنه بالفعل كما راينا في المنطق)

اما كونه تابعاً للموجود الحقيقي فقال فيه أنقديس توما : لما كان ان في الاشياء الطبيعة شيئاً كائناً كان ان في القضية صدقاً او كذباً يعبر عنه العقل بالرابطة « هو » او ما قام مقامها من الافعال .

« ٥ » وقد يراد بلفظ الموجود نفس الوجود كقولك انا موجود بطرس موجود والموجود حينئذ معتبر فيه الاشتقاق . والخلاصة ان الانحاء التي يقال عليها لفظ الموجود مرجعها الى معنيين وهما ان يراد به الصادق وما هو موجود خارج النفس .

(٤٦) اعلم ان علم ما وراء الطبيعة لا يبحث عن الموجود من حيث يراد به الصادق والموجود الذهني والموجود الرباطي فان مقام البحث عن هذه في علم اللغة والمنطق وانما ينصبُ لبحثه على الموجود من حيث يراد به الموجود الحقيقي . فيبحث قصداً عن الجوهر الاول وتبعاً

وان موضوع هذا القسم الثاني من علم ما وراء الطبيعة العام انما هو هذه الخواص وان البحث عنها هو جدير ان يوصف بالعلم بوجه الغلبة وذلك لان البرهان العلمي انما هو قائم بان تنزل منزلة الحد الاوسط حد ذات الشيء. ونبين ان الذات هي السبب الشارح للخواص اللازمة عنها (اي عن الذات)

واما ما هي الخواص العالية للموجود فاليك ذكرها

❖ الفصل الثاني ❖

ذكر الخواص العالية للموجود

(٤٨) قال القديس توما في باب في الحق من اف اما مفاده : ان الموجود يختلف وجه البحث عنه باختلاف وجه اعتباره لانه اما ان يعتبر وجه تقسيمه الى اجناس واما ان يعتبر من حيث ما يتعين له من الخواص العالية . اما اجناسه فقام البحث عنها في القسم الثالث واما القسم الثاني هذا فمداره على الخواص العالية وكل موجود من هذه الحيثية اما ان يعتبر في ذاته بوجه الاطلاق او بالنظر الى غيره بوجه الاضافة .

فان اعتبر في ذاته مطلقاً فهو ذات وشيء هذا من وجه الثبوت اي من اعتبار المعنى الموجب فيه وهو شيء غير مقسوم او واحد هذا اذا اعتبر وجه السلب فيه (سلب القسمة عنه) فان الوحدة ليست شيئاً آخر غير عدم القسمة او اللا انقسامية .

وان اعتبر بالقياس الى غيره او بالاضافة فهو من وجه السلب شيء متميز عن شيء آخر مخاز عن غيره شيء ما . واما من وجه الثبوت فهو حق وخير . اما كونه حقاً فباعتبار نسبته الى العقل من حيث هو متعلق كما هو . واما كونه خيراً فباعتبار نسبته الى ميل الاشياء الطبيعي على انه موافق لذلك الميل .

❖ الفصل الثالث ❖

في تقسيم القسم الثاني هذا

(٤٩) قد حصر القديس توما المعلومات العالية في ستة عدداً . الموجود والشيء وشيء ما والواحد والحق والخير . اما معلومات الموجود والذات فقد بحثنا عنهما في القسم الاول وايستأ من خواص الموجود بل انما هما نفس الموجود ففي ان نبحث في القسم الثاني عن المعلومات المدلول عليها بالقائظ شيء ما او مخاز عن غيره والواحد والحق والخير ونطبق لكل بحث باباً

ثم نبحث عن تعداد القديس توما للمعلومات العالية هل هو من قبيل التعداد التام المساوي للمعلوم وعمما هو وجه نسبتها الى الموجود او الى كل موجود .

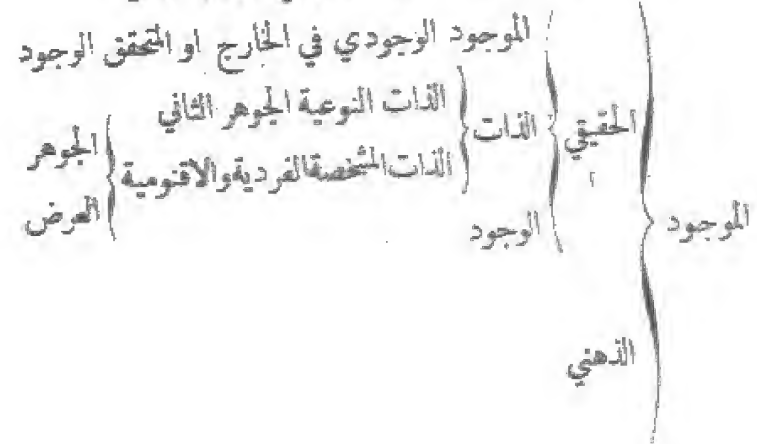
ثم نبحث اخيراً عن المبادئ التي تحصل من معلومة الموجود حصولاً بدسياً .

وعليه فيكون القسم الثاني هذا معقوداً على سبعة ابواب

عن الوجود العرض . وقد أجرينا في القسم الأول من هذا الكتاب على الجوهر الأول كلاماً مجملًا ولما في الأقسام التالية فيجبل الكلام المستوفي في وجوه اعتباره المختلفة وفي نسبة وإضافاته وفي أقسامه وطله .

وقبل الدخول في القسم الثاني

يجدر بنا أن تنصب الجدول الآتي في الوجود وهو :



القسم الثاني

في خواص الوجود العالية (Transcendentales)

الباب الأول

مقدمة تمهيدية في الخواص العالية

الفصل الأول *

في موضوع هذا القسم الثاني

(٤٧) اتنا فيما قلنا إلى الآن قد اعتبرنا الموجود الحقيقي بمعناه الأصلي وحلته وقابلنا ما يتضمنه الموجود الذي هو كل واحد من الحقائق بعضها ببعض .

وان ذات الموجود يرتبط بها خواص مختلفة هي محمولات تتعلق بالموجود من حيث هو موجود وهي تلحق بكل موجود حقيقي اعني انها تتعلق بكل موجود جسمياً كان أو لا جسمياً ولهذا صح ان يطلق عليها اسم الخواص الالهية (الميتافيزيقية) . ولما كانت هذه الخواص يقال بالاشتراك على كل الموجودات من دون ان تختص بجنس جنس من اجناس الموجود بل يتجاوز شمول امتدادها كل اجناس الموجود سميت (Transcendentales) اي متجاوزة ^(١) لكل جنس .

(١) م : وقد اطلقنا عليها اسم العالية او العامة الشمول او المقولة بالمعنى الكلي كما سماها ابن رشد .

بالعدم الكمي واما سلب الوجود والممكن معاً فهو ما يعرف بالعدم المطلق
او المحض وهو الوجود على طرفي تقيض
«٣» وهنا لنا وقفة اعتراض وهوان سلنا بان تصور آتيا مستمدة جميعها من
المحسوس فكيف يصح ان التصورات التي ليس في المحسوسات شيء ثبوتي
يقابلها تكون مستمدة من المحسوسات فان تصور اللاوجود والسلب لا
يقابله في المحسوسات شيء ثبوتي وضعي.

نحجب : نسلم بان معلومة اللاوجود والسلب لا يقابلها شيء ثبوتي
في الخارج وايضاً ان هذه المعلومة لا تزيد في الذهن شيئاً جديداً الا انها
اي هذه المعلومة لما كانت حاصلة عن الشعور بوجود نفي شيء او اشياء
من التصور كانت هي ايضاً مبنية على الحس لان موضوع الاختبار لا
يكون الاشياء الخارجية فقط بل الواقع الذي نشعر به بالحس الباطن .
مثلاً اذا تصورت زنبجاً فقلت انه ليس بابيض فاشعر بانني اذا شئت
استحضار تصور الزنبجي من حيث هو كذا ينبغي لي ان ازيل من عقلي
تصور الابيض . وكذا لو قلت هذه الحورة ليست بسنديانة فاعني ان
تصور الحورة يوجب علي نفي تصور السنديانة . وكذا قل في تصور النور
والظلمة والحركة والسكون والحر والبرد وتصور السابق واللاحق . وعليه
وجب ان لا نخلط السلب الذي هو هيئة اضافية محضة في العقل بمعينات
الموجود الحقيقية الثبوتية

فان التمييز بين شيء ما هو وما ليس هو يؤدي بنا الى اعتبار الاول
انه شيء ما بالمقابلة الى شيء آخر اي انه شيء ما ممتاز عن آخر مفترق
عنه وهو غيره . فان ما لاح لنا لاول وهلة انه شيء ما غير متميز صار

يدولنا كانه هو شيء ما متميز عن شيء آخر .
«٤» ثم ان هذا الفعل الذي يتصور به العقل شيئاً ما ممتازاً عن
غيره اذا تكرر في العقل تولد عنه تصور الكثرة في الاشياء او الجمع بوجه
الابهام او الجمع غير المحدود وكما نشأ في العقل تصورات اللاوجود
والتمييز والكثرة .

الباب الثالث

في الواحد (١)

(٥١) اتنا في هذا الباب نبين ما المراد بالواحد او ما معلومة الواحد
وان هذه المعلومة تقال على كل الموجودات على وجه الاشتراك وهو
موضوع الفعل الاول ثم نبين ان تركيب الموضوع تركباً باطنياً لا يتنافى
الوحدة فيه اعني ان التركيب الباطني والوحدة معيان متآلفان في الموجود
وعقدنا لهذا الفصل الثاني

ثم اخيراً نقايس الواحد من حيث هو معلومة من المعلومات العالية
بالواحد المقولي اي الذي هو من المقولات العشر وذلك في الفصل
الثالث هذا فتقول :

(١) م : واحد في اللغة اسم فاعل من وحد اي انفرد بنفسه او كان فرداً لا
تظيره ويرادفه الاحد . او ان اريد لفظه فيرادفه عندم لفظ المنفرد وهو ما دل على
معنى مفرد او على الجزء من الشيء كقولنا رجل واحد اي فرد من افراد النجوم
وبدل على اول عدد الحساب فتقول واحد اثنان الخ .

الباب ١ في المعلومات العالية

٢ في التمييز

٣ في الواحد

٤ في الحق

٥ في الخير

٦ ما هو المعنى الذي يقال به الخواص الأساسية على الموجود

٧ في المبادئ الأولى

اما الباب الاول فقد مررت به فهاهنا نبحث في الباب الثاني فنقول

الباب الثاني

في التمييز^(١)

فصل: في مصادر معلومات الالاموجود والتمييز والكثرة

(عن المطول)

(٥٠) « ١ » ان اول فعل من افعال العقل يحصل بسبب افعال

من افعالات الحس ويكون موضوعه هذه المعلومة وهي: هذا هو او شيء ما - فلو فرضنا ان الذهن يتصور هذا الموضوع ما هو او شيئاً ما تصوراً بانياً مدفوعاً اليه باثر آخر وانفعال آخر فيكون ان اختلاف اثر الموضوعين فاختلاف افعالنا في المرتين يجعل عندنا فرقاً بين الشئين .

(١) م: التمييز مصدر من ميز الشيء عزله وفرزه وفصله عن غيره اي نجاه عنه جانباً وجعله فرزة لوحده (كذا في القاموس)

مثلاً لمس طفل جسماً بارداً خشناً فحصل له في ذهنه معلومة الوجود الشيء ثم لمس مرة ثانية يد امه وهي حارة فتجدد في ذهنه المعلومة الاولى التي هي الوجود شيء ما ولكن هذه المعلومة الاولى مرتبطة هذه المرة بموضوع افعال نفسي جديد غير الاول وهوذا في نفس الطفل معلومة الوجود والشيء الواحدة مرتبطة في كلتا المرتين بانفعالات محسوسة مختلفة .

فليس الموضوع الذي حضر له بالشعور الاول هو نفس الموضوع الذي حضر له بالشعور الثاني . وليس الواحد هو الثاني ولا ذهن الطفل يخلط الواحد منهما بالآخر بل يفصل الواحد عن الثاني ويفرقه ويميزه . ومن هنا مصدر معلومة الالاموجود والعدم والسلب والتمييز والكثرة .

« ٢ » فان العدم^(١) يقتضي تعريفه هو سلب الوجود

فلسب بعض الموجودات او بعض شيء من الوجود يسمى بالعدم البعضى او بالعدم المقيد (م: مثل عدم كذا) وسلب كل الموجودات يسمى

(١) م: العدم والعدم والعدم اسم من عدم الشيء فقدته وخسره . هذا معناه الوضعي اي انه وضع للدلالة على فقدان شيء بعد وجوده في ما كان له وفيه وهو ما يشتهرون عنه بالعدم المقيد ثم توسعوا في معناه واستعملوه للدلالة على ما هو ضد الوجود . وقالوا العدم اما مطلق وهو ما لا يضاف الى شيء . واما مقيد وهو ما يضاف الى شيء نحو عدم كذا . ثم العدم السابق وهو المتقدم على وجود الممكن والعدم اللاحق وهو الذي بعد وجوده والعدم المحض وهو الذي لا يوصف بكونه قديماً ولا حادثاً ولا شاهداً ولا غائباً . ويريد بالعدم المحض هنا سلب الوجود والممكن . ويقال اسم العدم على النجاء كثيرة ولكن مرجع جميعها الى ما تقدم وليس ها هنا مقام ذكرها .

الفصل الاول *

في الواحد من حيث هو من المعلومات العالية
وفي المعلومات التي تشابه في الجنس

المطلب الاول

في ان الواحد هو كون الموجود غير منقسم

(٥٢) قد قدمنا ان الذي نراه في الطبيعة انما تصوره شيئاً ما
منحازاً عن غيره . فتصور هذه السديانة مثلاً شيئاً ما وهذا الرجل شيئاً ما
وكذا تصور هذا الحقل شيئاً ما وهذا الغاب وهذه الجماعة من الناس شيئاً
ما . فقولنا شيء ما هل هو مقول على كل هذه الاشياء على سبيل
التواطؤ ؟

البك الجواب : لكي نفهم جيداً شيئاً ما هو نلتجئ طوعاً وعلى
الغور الى طريقة التمييز الانحياز فتأدى بها الى جعل الموضوع منحازاً
عن غيره منفرداً عما سواه . ثم نوجه الانتباه الى ذلك الموضوع الذي
جعلناه منحازاً عن غيره ونحاول ان نسلط فيه ايضاً طريقة التمييز المتقدمة
لعله يكون في دوره قابلاً لان يكون منقسماً عن غيره منحازاً عنه وقد
يتفق ان يكون ذلك . فان العقل مثلاً يرسى في الحقل والغابة وجماعة
الناس اشياء كثيرة منحازاً الواحد منها عن الآخر . الا ان كل فرد
فرد من سديانات الغاب وكل شخص شخص من الجماعة يتجافى ان يكون

متميزاً في نفسه . لان العقل الذي تصور كل فرد منحازاً عن الآخر يرى
ان كل فرد فرد منها غير مقسوم في ذاته بما هو فرد وليس للعقل ان
يسلك فيه طريقة التمييز . فهذا الموجود اذا اعتبرناه من حيث هو غير
مقسوم في ذاته فنقول فيه انه واحد . قال القديس توما لا يراد بلفظ
الواحد معنى آخر غير هذا وهو انه موجود غير مقسوم . فهل يستدل من
ذلك ان معنى الواحد معنى سلبى وانه نفي القسمة ليس غير ؟

فنجيب ان قولنا « موجود واحد » يدل على حقيقة واقعية ثبوتية
لانه يدل به على نفس جوهر الموجود . واما اذا نظرنا الى الواحد بمعناه
الصوري اي من حيث ما به هو واحد . فهو اي الواحد عدم المقسومية
اعني ان معلومة الواحد هي بذاتها سلبية واما الحقيقة التي يدل بالواحد
على وجه من وجوه اعتبارها فهي حقيقة ثبوتية وضعية . فبقي ان نبين
ان الواحد هو خاصة من خواص الموجود العالية وبالتيمية ان الموجود
والواحد يطرد فيهما الانعكاس . على ان الواحد يستعمل مرادفاً للموجود
وعليه فلا يكون الواحد مما يضيف الى الموجود كمالاً من الكمالات
الاثبتية^(١)

(١) م : لا بد من ان الماطح ان الواحد يقال على الاشياء المشككة
بنوع من الانواع ومن ذلك الواحد بالعدد وسوف يرد الكلام عليه . والواحد حيث
داخل في المقولات العشر في جنس الكم . ومنها الواحد باصطلاح علم ما وراء
الطبيعة وهو حيث من المعلومات العالية وهو مرادف للموجود مع زيادة معنى
القسمة فيه وهو معنى اعتباري . وبدل بالواحد حيث على الموجود نفسه من حيث
اعتبار عدم قسمته لانحيازها عن غيره وانفرادها بذاته . فامل .

مكتبة
مجلد
شماره
١٣٢

المطلب الثاني

في ان كل موجود واحد

(٥٣) ان كل موجود اياً كان اما ان يكون بسيطاً اي غير قابل للانحلال الى مركبات او لا . اي قابل للانحلال . فان كان الاول (اي غير قابل للانحلال) فهو بالضرورة غير منحل اي غير منقسم بالواقع فهو اذاً واحد . وان كان الثاني فلما ان يكون فيه الانحلال ممكناً لكنه غير حاصل في الواقع واما ان يكون حاصلًا في الواقع . وعلى التقدير الاول فالموجود واحد اذ نرى فيه وحدة المركب . فان الاجزاء المركبة فيه هي من حيث هي اجزاء اي بحسب اعتبارها الصوري اجزاء اسي انها الى كل اي متعلقة بكل بعينه تعلق اجزاء مركبة ومنسوبة اليه نسبة الجزء الى الكل

واما على التقدير الثاني اي على تقدير ان الانحلال الى اجزاء حاصل في الواقع بمعنى ان كل مركب (بالكسر) قائم ومنفاز في نفسه لم تعد بازاء ذلك الموجود بعينه الذي سألنا عنه هل هو واحد او كثير . وانما نحن بازاء موجودات متعددة حصل فيها التكثر من انحلال الموجود الاول الذي اعتبرناه في الاصل واحداً الى اشياء منفردة هي غير الموجود الاول ثم نقول في كل شيء شيء من هذه الاشياء المنحلة المنفردة هل هو قابل للانحلال او لا . فان لم يكن فهو واحد وان كان قابلاً للانحلال فهو ايضاً واحد ولا يمكن ان يكون الا واحداً لان الاجزاء التي هو قابل

الانحلال اليها من حيث هي اجزاء فهي الى الكل يتألف من مجموعها كل مركب واحد كما رأيت

(٥٤) فينتحل مما تقدم ان الوحدة خاصة من خواص الموجود العالية وانها اي الوحدة لا تزيد الموجود كلاً ثبوتياً لانها قائمة بلا مقسومية الموجود ليس غير^(١) اي بسلب القسمة . والا (اي وان كانت تزيد للموجود كلاً ثبوتياً) كان هذا الكمال الثبوتي الذي هو الوحدة هو ايضاً هوية اي حقيقة ومن ثم موجوداً . ولما ثبت ان كل موجود واحد بالضرورة كان هذا الكمال الثبوتي القائم بالوحدة واحداً ايضاً وهذا الواحد الاخير موجوداً وكذا هلم تسلسلاً مستجيلاً

(١) م : الوحدة التي هي من المعلومات العالية هي خاصة لازمة لذات كل موجود وتصدق على كل موجود وليست تدل على صفة عارضة لذات الموجود لان بها لا قسمة الذات . اما الوحدة بالعدد (وسوف يرد الكلام عليها) فهي لا قسمة الكم ولذلك فهي صفة عارضة تدل على صفة ثبوتية في الموجود الذي هو موضوعها لانها تدل على ان الواحد هو مبدأ العدد ويولد عنها الكم المتصل او المنفصل . قال فرج : والوحدة في هذه الصناعة تقسم الى وحدة البساطة ووحدة التركيب فالاولى ونسبى اليوم الوحدة المتناظيرية فقال على ما ليس مقسوماً ولا يمكن ان يقسم كالجواهر الروحانية والوحدة بالمعنى الثاني وبسموتها الوحدة الطبيعية فنقال على ما ليس مقسوماً بالفعل ولكنه مقسوم بالقوة اي يمكن قسمته وهذه اما وحدة طبيعية واما وحدة صناعية . فالواحد الطبيعي ما كانت اجزائه الجوهرية والعرضية مرتبطة ملتصقة بالطبع كالجسم مثلاً والشجرة . ويقال الواحد على جزء منها كاليد الواحدة والرجل الواحدة . والواحد الصناعي ما كانت اجزائه مرتبطة بالصناعة كالبيت والكرسي . اهـ . ويقال الواحد على الاشياء المتشابهة ولذلك يقال سيف الماء المثار اليه انه واحد وكذا على لاشياء المتناسبة . اهـ .

وعليه فكانت الوحدة مقولة على كل موجود قولاً مشتركاً من دون ان يلزم عنها في الوجود كمال ثبوتي . وهذا خلاصة ما قاله القديس توما واستخلص القديس المذكور مما تقدم قال : فاذاً الواحد يستعمل مرادفاً للوجود ولكن مع فرق ان الواحد يتضمن معنى سلب الانقسام وهذا المعنى اعتبار ذهني " فتأمل

المطلب الثالث

في الوجود واللاموجود والانحياز والتميز والكثرة المبهمة او غير المحدودة والوحدة والجمع (عن الطول باختصار)

(٥٥) قد علمت اننا اول ما نتصوره في اشياء الطبيعة انما هو للوجود تصوراً موجبات ثم نتصور هذا الموجود منحازاً عما ليس اياه وتميزه عن اللاموجود وذلك بتصور سلبى اذ نسلب عنه ما ليس اياه . وتميز الموجود من اللاموجود هو اول تقسيم ابتدائي يفعله العقل ثم ان العقل اذا اعتبر هذا الموجود من حيث هو في ذاته فيرى ان القسمة التي فصلته عن اللاموجود لا محل لها في هذا الموجود من حيث هو معتبر في ذاته بل هو

(١) قال القديس المذكور ما تعريبه : الواحد لا يعنى به شيء آخر غير الموجود اللامقسوم . ويلوح من هذا التعريف عينه ان الواحد والموجود يتما كسان لان كل موجود اما ان يكون بسيطاً او مركباً فان كان بسيطاً فهو لامقسوم بالفعل والقوة وان كان مركباً فلا يكون له وجود ما دامت اجزائه منفصلة مقسومة ويحصل له الوجود بعد تاف اجزائه وتركيبها فيه . فكان من الواضح البين ان وجود كل شيء قائم بلا قسمته . خلاصة قسم اس ١١ ف ١٠١

غير مقسوم فيتصوره كذا اي غير مقسوم في ذاته وهذا هو تصور الوحدة « ٣ » قد مر بك ايضاً في « ٤ » من عدد ٥٠ ان تمييز الموجود من اللا موجود يولد في العقل المعلومة الاولى للكثرة . ولكن هذه المعلومة هي معلومة الكثرة المبهمة غير المحددة لان طرق التمييز الذي هو اللاموجود لا يتضمن معنى ثبوتياً بل بالاحرى ان لا يكون معنى ثبوتياً منحازاً

« ٣ » اما اذا حصل في العقل تصور الوحدة فيمكنه ان يكرر فعله هذا فيتصور موجودات اخرى في حال انحيازها عن غيرها ولا اقسامها في ذاتها وهي حينئذ وحدات اخرى . فيقابل بينها ويرى ان الواحد منها منحاز عن الآخر وكذا يحصل له تصور الجمع لان الجمع يقال على وحدات كثيرة منحازة ومنفردة

قال القديس توما ما تعريبه : وبلي في العقل معلومة الواحد بان يتعقل العقل ان هذا الموجود غير مقسوم في ذاته ثم يعقبها ادراك الجمع بان يتعقل العقل ان هذا الموجود منحاز عن غيره وان كلاً من هذا وغيره هو واحد في ذاته . اهـ .

فيحصل من ذلك ان وحدة الموجود الذاتية تولد في العقل معنى الكثرة المحدودة لا المبهمة وهذه الكثرة المحددة او المبهمة هي ما نطلق عليه اسم الجمع

« ٤ » معنى الوحدة يتضمن سلباً واحداً هو سلب المقسومية في ذات الموجود . واما الجمع فيتضمن سلبين سلب المقسومية في ذات الموجودات التي يتناولها الجمع ثم تمييز كل واحد من الافراد المذكورة تمييزاً

يحملة منحاذاً عن اغيره . ثم الجمع يدل ايضاً على الارتباط بين تلك الوجودات الواحدة والنحاذا كل واحد منها عن الآخر وبهذا الارتباط تقوم وحدة الجمع حتى يصدق على كل الافراد ويطلق على جميعها اسم واحد .

فيحصل اذاً ان المعلومة الاولى للكثرة غير المحدودة التي مر ذكرها هي غير المعلومة الثانية التي هي معلومة الجمع واعني به الكثرة المحددة او مجموع الوحدات المنحازة المنفردة . ووجه الفرق بين المعلومتين ان الاولى لا تفترض الامعلومة الوجود الثبوتية ثم السلب الذي به العقل يحمل اللاموجود بمقابلة الموجود وذلك على وجه غير معين كما علمت . واما المعلومة الثانية اي معلومة الجمع فتضمن المعنيين المتقدمين اي معنى الوجود الثبوتي وسلب اللاموجود مع زيادة معلومات واسطة بينهما هي معلومات وحدات كثيرة منحاذا الواحدة منها عن الاخرى ومنظمة بجماع الوحدة ويان ذلك ان مقابلة اللاموجود بالموجود لا تستلزم ضرورة معرفة ان اللاموجود هل ينفي حقيقة ثبوتية واحدة او اكثر

« ٥ » واما الغيرية (واعني حالة الاختلاف) الخاصة بكل فرد من الافراد المركبة للمجموع المنحاذا بعضها عن بعض فلا يمكن تعقلها الابد معرفة تلك الافراد المركبة معرفة ثبوتية واستحضارها بجمليتها معاً في العقل ثم معارضة بعضها ببعض . فان القديس توما جعل فرقاً بين القسمة والاختلاف من وجه ان القسمة تدل على الفرز والعزل (من قسمه اية عزله ونحاه عنه) واما الاختلاف فيتضمن معنى المقابلة والمعارضة بين

الحدود الحاضرة للذهن^(١)

« ٦ » خلاصة ما تقدم : ان المعلومات الاولى في العقل هي هذه معلومة الوجود ثم اللاموجود ثم فرز شيء عن آخر او التمييز ثم معلومة الكثرة غير المحدودة ثم الوحدات المنحاذا بعضها عن بعض والمنظمة بجماع الارتباط وهي معلومة الجمع . وهذه المعلومات هي ثمرة افعال العقل الاولى وهي جارية على هذا الترتيب المنطقي : تصور ثم سلب ثم قسمة بمعنى اللفظ الاصلي اي التمييز ثم سلب القسومية في الذات ثم تمييز الوحدات المختلفة مع تأليفها في تصور واحد . وهذا وفقاً لتعليم القديس توما (عن المطول)

المطلب الرابع

في الاوحدية^(٢)

(٥٦) الاوحدية معناها سلبى لانها تدل على سلب الكثرة او الجمع

(١) م : بين غير وخلاف وبين التباين والتخالف فرق فان التباين منه غير بالجنس ومنه غير بالنوع ومنه غير بالنسبة ثم غير بالموضوع . والغلاف يخالف الغير في ان الشيء يباين بذاته ويخالف بشيء فيه ولذلك يلزم ان يكون المخالف يخالف بشيء ويوافق بشيء . كذا عن ابن رشد

(٢) م : الاوحدية نسبة الى اوحد . واوحد وصف من الواحد ومعناه ذو الوحدانية . فيقال الله الاوحد ويدل على ما لا نظير له فيقال هذا اوحد زمانه . وباقى بمعنى الوحيد اي المتوحد المنفرد بنفسه والمراد بالاوحدية في المتن كون الشيء واحداً وحيداً لا مثل له ولا نظير .

والاوحدية اما اوحدية بالواقع واما اوحدية بالذات . يقال في العالم انه اوجد اذ لا نظير ولا مثيل له في واقع الامر . الا انه يمكن ان يكون له مثل بقدرة الله الخالقة وهذه هي الاوحدية بالواقع . واما الاوحدية بالذات هي خاصة بالباري تعالى وحده لانه هو وحده غير قابل للتكثر في ذاته (م : و يسمى العرب بالاحدية والاوحدية والوحدانية واما لفظ الاحد بمعنى الوحيد فلا يوصف به عندم الا اسمه تعالى) .

المطلب الخامس

في الموهو^(١)

(٥٧) ان العقل يمكنه ان يعتبر الاشياء من اوجه مختلفة واخرى

(١) م : لفظ مركب من هو هو ضميرين جلا اسما معروفا باللام ويدل على الاتحاد بالذات ويعبر به عما يعرف عند اللاتين (Eademantitas) - Identitas ومعناه ذو الحقيقة الواحدة او الاتحاد بالذات . ومحلّه عند المناطقة في الحل بالتواطؤ والمراد بالحل بالتواطؤ ان يكون شيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة . مثلاً الانسان حيوان ناطق فان الانسان هو هو الحيوان الناطق اي منسوب اليه بالذات وعندهم تعبير آخر للدلالة على الحل المعروف عندهم بمحل الاشتقاق . والحل بالاشتقاق هو ان لا يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بل بما ينسب اليه كاليابض مثلاً فلا يقال الانسان يابض بل ابيض او ذو يابض والعبارة الدالة هي « هو ذو هو » اعني هو ذو يابض مثلاً . والموهو اما واقعي او ذهني فالواقعي ما كان حاصلًا في الشيء الخارج بمزج عن فعل العقل كالموهو المقول على اسماء الله عز وجل واما الذهني فهو ما حصل بفعل من افعال العقل كما لو قلنا بطرس ذو دو بولس بالطبيعة فان العقل بصور فيها طبيعة واحدة مع ان طبيعة الواحد متميزة عن طبيعة الاخر تميزاً حقيقياً . والموهو الذهني احق ان يسمى تماثلاً ومثابته (عن معجم الفاظ القديس توما والمدرسين)

ما يعتبر فيها اما جوهرها المتشخص واما جوهرها النوعي او الجنسي واما كمها واما كيفها .

ويعرف الموهو بانه نفي الفيرية والاختلاف . فان كان النفي واقعاً على الغير بالنوع كان ثم الاتحاد بالطبع او الموهو بالطبيعة (م : كقولك انتك انت انا بالانسانية) واما نفي الفيرية بالمتشخص فهو الاتحاد بالذات او الموهو بمفناء الحقيقي الحصري .

واذا اعتبر في الاشياء كمها فاما ان تكون مساوية او لا مساوية . اعني ان الموهو في تلك الاشياء من حيث كمها يقال له مساوي والموهو غير موهو يقال له غير مساوي . واما باعتبار الكيف فهي شبيهة ومثابته او غير مثابته . والموهو في المثابته يقال له التشابه والموهو غير موهو يقال له لا التشابه او الاختلاف . وان اعتبر في الاشياء جوهرها فتكون مماثلة او مقابلة بحسب صدق الموهو عليها او لا صدقه^(١)

(١) م : لا خفي ان من قال الاتحاد قال موافقة بين شيئين او اشياء بعد مقابلتهما فيكون الاتحاد والموهو كون شيئين او اكثر واحداً من وجه ما . ويكون معنى الاتحاد تابعاً لمعنى الوحدة فهذا الاخير يؤدي بنا الى الاول لاننا لمجرد تصورنا ان موجوداً هو غير مقسوم في ذاته وهو واحد تصوره انه واحد مع ذاته او هو ذو . وهذا هو معنى الاتحاد في الاصل واعني به ان يكون شيء واحد مع ذاته وبقياً واحداً مع ذاته . الا انه لا يصح ان يقال فيه انه واحد مع ذاته ما لم يكن قد اعتبر اما في اوقات مختلفة من اوقات وجوده واما في وقت واحد من الوجود ولكن العقل كثر اعتباره اسماً اعتبره من وجوه . وفي كل حال يصح القول ان الاتحاد يفترض شيئين او اكثر ولهذا قسموه الى الاتحاد الوجودي والى الاتحاد الذهني كما رأيت فان اشياء منفردة متخازة في ذاتها ينصورها العقل متحدة كان تكون تماثلاً بالذات او متساوية بالكم او مثابته

وقد تقدم ان كون الوحدة الجوهرية في الشخص الفردي هي لازمة له ومستقرة فيه لا يستلزم كون هذا الشيء الشخص يصدق عليه الموهو او لفظ الاتحاد من كل وجه وفي كل اعتبار ومن هذا يحصل ان الشخص ليس بالاتحاد .

المطلب السادس

في انواع الوحدة العالية (عن المطول)

(٥٨) « ١ » ان اخص ما يبحث عنه علم الموجود العام هو الجوهر وكل موجود جوهرى هو واحد لقيام الوحدة بكونه غير مقسوم في ذاته .

والحال ان الجوهر اما ان ينظر اليه من حيث هو ماهية مجردة بان يكون جنساً بعيداً او جنساً قريباً او نوعاً واما من حيث هو موضوع متخص منفرد مشار اليه كهذا وذاك . وعليه فتتبع الوحدة فيه بتتبع اعتباره فتكون الوحدة فيه اما وحدة صورية جنسية او نوعية من حيث بالكيف وبخلافه تكون اشياء متحدة او متفقة بالحقيقة متنايزة في الذهن بان يعتبرها من اوجه مختلفة وهي في الواقع واحدة . وقال غيرهم ان الموهو له ثلاث مراتب الموهو التافيسي والموهو الطبيعي والموهو الادبي بحسبما يكون الموجود هو بكل معنى وجوده او هو بذاته وماهيته او باعراضه فالموهو التافيسي يقال على الموجود والذي لا يلحقه تغيير بنة . وهذا خاص بالله جل اسمه . والموهو بالطبع يقال في الموجود الذي تبقي ذاته الطبيعية مستمرة كالنفس والملك . والاتحاد الادبي يقال في الموجود الذي اذا تعاقب فيه التغير في المادة فلا يتغير بالصورة وفي اعتبار الناس كالجسم الحي وكلمة او كسب (عن فرج)

اعتباره الاول او وحدة شخصية فردية من حيث اعتباره الثاني .
والوحدة الشخصية يقال على كل فرد فرد من افراد . ثم لما كان المبدأ الذي يتشخص به الجوهر انما هو المادة كما مر بك صح ان تسمى الوحدة الشخصية في الجواهر الجسمية وحدة المادة او الوحدة بالعدد لان الموجودات التي يكون كل واحد منها واحداً بالوحدة المادية هي (اى تلك الموجودات) الواحدات المقومة للعدد .

« ٢ » اصاب غايان اذ قال ان موجوداً بعينه واحداً بوحدة الشخص قد تكثر فيه الوحدة الصورية بحيث يكون فيه من انواع تلك الوحدة قدر ما يرى فيه من الماهيات الجنسية والنوعية مما يمكن اعتباره على حدة ويصلح ان يقع محمولاً في القضية
« ٣ » قد جعلوا في مقابلة الوحدة العالية التي هي من اسماء الموجود الحقيقي ومحمولاته الوحدة التي تسمى الوحدة المنطقية ويراد بها كلية الموجود المجرد وشمول انطباقه على ما لا نهاية له من الافراد وعليه فالتكلي الحقيقي وهو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصويره من وقوع شركة كثيرين فيه يكون هو واحداً .

« ٤ » اخرى ان تكون الوحدة العالية المقولة في الموجود الحقيقي هي وحدة الجوهر لان العرض في الحقيقة ليس يطلق عليه اسم الموجود بمعناه الحقيقي بل هو حقيقة ثانوية من لواحق الجوهر فان قيل في العرض انه واحد فيكون المراد على خط الاستقامة وحدة الجوهر الذي هو قل الاعراض .

١ ان بين الماهية الصورية والفرد المتخصص تميزاً حقيقياً كما سبق اثباته وعليه فيكون في الكل الفردي المتخصص تركيب طبيعي
ب وايضاً بين الماهية والوجود الخارجي تركيب من هذا الجنس اي طبيعي.

ج وايضاً نقول ان بين الجوهر واعراضه كالجواهر المادية وابعاده مثلاً تركباً طبيعياً . وقال غيرنا خلاف ذلك
(٦٢) « ٢ » في امثلة المركب الالهي

قد اختلف الفلاسفة في مدلول التركيب الالهي اما الذين لحظوا في لفظ الطبيعي جهة دلالة على ما هو مادي فقد حصروا التركيب الالهي في ما كانت اجزائه المركبة متجانسة عن طائفة الحس والاختبار وان كانت تلك الاجزاء متمايزة حقيقة في الطبيعة كما هو تركيب الماهية والوجود وتركيب الجوهر والاعراض

واما نحن فانا نصف بالطبيعي كل تركيب حقيقي اي وجودي ولهذا جعلنا التركيب الالهي قسماً من التركيب الذهني

ان الاشياء الطبيعية لما كانت محطاً لتصوراتنا التجريدية والجمعية كان اتنا نتصور فيها معلومة الجنس والفصل وهذه المعلومات هي التي نسميها مراتب الموجود الذهنية او الالهية تتوصل بها تدريجياً تكلياً الى استطلاع كنه الشيء وتقصي معرفته . فيكون ان هذه المراتب الذهنية او هذه التصورات المجردة والشاملة التي توصلنا الى معرفة الشيء تدريجياً يحصل منها تركيب نسميه التركيب الالهي وعلى هذا التركيب الالهي

جنبي التمييز الذي نسميه تمييزاً الهياً ايضاً
فانا نتفعل الانسان مثلاً جوهرأ حياً حساساً (هو الجنس) ناطقاً
(هو الفصل النوعي) فاعنى تكون النسبة بين الجوهر (جنس اعلى) والحي (جنس بعيد) والحساس (جنس قريب) والناطق (فصل نوعي) .
او ما لعلها تكون تلك النسبة بين الجنس القريب (الحيوانية) والفصل النوعي (النطق) . هذه مسألة خلافية طالما كانت في تاريخ الفلسفة معترك الاذهان ترى فيها الآراء المتضاربة الدقيقة وتنافس في حل عقد اشكلها وعويصها ولا تزال كذلك . وانا قد اشرنا الى هذا الخلاف اذ قلنا ان بين تفاوت مراتب وجود جوهر ما تركباً الهياً وستبين لك صحة قولنا وسداد رأينا في صدد كلامنا على تركيب الجوهر واعراضه . ولكن يحذر بنا قبل ذلك ان نبحث عن مسألة اخرى تلابس مسألة التركيب وهي مسألة التمييز^(١) فنقول

(١) م : التمييز في اللغة مصدر ميز ومطارعه تميز فيقال ميزته تمييز . والتمييز هو فرز شيء عن شيء . ويقال ميزت الاشياء فرقت بعضها عن بعض بعد المعرفة بها .
والتمييز في اصطلاح الفلاسفة هنا بمعنى التميز وهو مقابل للاتحاد او الموهو او سلب الاتحاد . ويعرف بأنه فوات الاتحاد بين شيئين او اشياء . ويعبر عنه بلفظ التميز . قال ابن رشد غير يقال على وجوه مقابلة للوجوه التي يقال عليها هو هو . فالتمييز يقابل الاتحاد كما ان الكثرة تقابل الوحدة . قال فرج التمييز على ثلاثة انواع لانه اما ان يعتبر بالقياس الى الموضوع او بالقياس الى درجة تفاوت التباين او بالقياس الى النظام

« ١ » اما بالقياس الى الموضوع فالتمييز على اربعة انواع لانه يكون اما غيراً

« ٢ » اما المركب الطبيعي ^(٢) فهو ما كانت اجزاؤه منخازة ومتميزة بعضها عن بعض في الوجود الخارج عن الذهن وبمعزل عن تصور العقل فيقال حينئذ ان الاجزاء طبيعية والمركب مركب طبيعي

واما اذا كانت الاجزاء هي ما يقابله في الذهن تصورات مختلفة والشيء او متعلق التصورات واحد فتتركب تلك الاجزاء المتصورة هو تركب ذهني وهذا اما ان يكون ذهنياً محضاً او الهياً . اما التركب الذهني المحض فهو الذي لا يسبق وجود تركبه فعل العقل ولا يقوم

(٢) م : المركب الطبيعي لم كانت الاجزاء فيه حقيقة وممتازاً بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً كما هما النفس والجسد في الانسان . والمركب الالهي ما كانت اجزاؤه حقيقة ولكنها لا يتمايز بعضها عن بعض الا امتيازاً ذهنياً كما هما الحيوان والناطق في النفس . اهـ .

فيتحصل من تعريف المركب « ١ » ان كل مركب (بالفتح) تابع للاجزاء المركبة (بالكسر) متاخر عنها ولو تاخراً بالطبع لانه يستحيل فهم المركب الحاصل عنه الاجزاء ما لم يفترض سبق الاجزاء ولو سبقاً بالطبع لتوقف الحاصل على ما يحصل عنه . « ٢ » ان كل مركب فيه قوة وقيل وذلك لان كل جزء اما ان يكون بالقوة الى جزء اخر واما ان تكون كل الاجزاء هي بالقوة بالقياس الى الكل المركب . « ٣ » انه يتجمع ان يكون المركب كاملاً بالكمال المطلق وذلك لان المركب من حيث هو فهو اكل من كل جزء من الاجزاء اذا اعتبرت على افراد . فالاجزاء اذاً من حيث هي اجزاء ليست كاملة بالكمال المطلق ومن ثم قلن ما يتركب منها كاملاً بالكمال المطلق لان الكمال المطلق هو بحسب تعريفه ما استجمع كل الكمالات الممكنة اللاتقة به استيعاباً بلا حد . « ٤ » ليس من مركب اياً كان يمكن ان يكون الموجود الاول لتاخره عن الاجزاء المركبة له ولو تاخراً بالطبع . اهـ .

بمعزل عنه في الخارج . واما التركب الالهي فالتمايز بيني على اساس حاصل في الخارج عن الذهن اي في نفس الموضوع وهو يتولد عن سبين غزارة تضمن الموضوع المطلوبة معرفته ثم عجز اضافي في عقل العارف . فالتمايز اذا شئنا ان نحيط علماً بما في موجود حادث من الكمال المركب فلا بد لنا ان نتعقله بصور كثيرة لتكامل تدريجياً بان تتصور فيه مثلاً جنساً وفصلاً . فتتركب هذه التصورات يسمى تركباً الهياً وما يحصل عن هذا التركب يسمى بوجه اخص كلاً الهياً .

واننا تربية للفائدة نذكر امثلة على التركيب بنوعيه المتقدمين فنقول اولاً في امثلة المركب الطبيعي . (عن المطول)

(٦١) « ١ » من المتفق عليه عند الائمة ان الضمرين المقومين للجوهر الجسدي وهما الهول والصورة هما مركبان طبيعان للجواهر الطبيعية على انهما يكمل الواحد منهما الآخر حتى تتألف منهما هوية جوهرية كلية هي الجسم وكل منهما غير كامل في ذاته بل يتكاملان .

« ٢ » ان الجوهر الجسدي من اول خواصه الكم وهو لتلك فو ابعاد ومقدار وما كان ذا ابعاد فهو تسوم الى اجزاء وتلك الاجزاء المقسومة هي اجزاء طبيعية داخلية في مقولة الكم وهي اما كمية او مكملة فالاجزاء الكمية تقال في الاجزاء الحاصلة في الاجسام غير الآلية ويقال لها مكملة اذا كان محلها في الاجسام الآلية

« ٣ » اما امثلة المركب المختلف على تسميتها بالطبيعة والتي نقول بكونها طبيعية تبعاً للفندس توما فهي الآلية

ب اما الاعتباري بالقوة او المؤسس ويسمى ايضاً المبدأ فهو اذا دل
التصوران على هوية وحيدة بالمادة ولكن العقل اعتبرها من اوجه مختلفة
لتضمنها حقائق كثيرة فيكون موضوع التصوري المادى واحداً واما
الموضوع الصوري فتعدد بتعدد الوجوه .

ثم الانحياز بالقوة هذا اما كامل واما ناقص

١ فيكون كاملاً اذا كان الموضوع الصوري لكل من
التصورين المنفردين قابلاً لان يتحقق وجوده منحاذاً في الطبيعة . مثلاً
اذا استحضر العقل نفس الانسان بتصورين هما تصور النفس النامية
وتصور النفس الناطقة فيكون بين التصورين تمييز من قبيل التمييز بالقوة
الكامل اذ ليس فقط كل من موضوعي التصورين الصوري هو مركباً
من مفهومات ينة الاختلاف وهذا اقل ما يطلب لتحقيق التمييز بالقوة بل
زد على ذلك ان كلاً من الموضوعين الصوريين يمكن تحقق وجوده في
الطبيعة والواحد منحاذاً ومنفرد عن الآخر الا ترى ان الحياة النامية
تتحقق الوجود في الاشياء التي لا تعقل وان العقل يتحقق الوجود في
الخارج عن الاجسام الآلية

ب ويكون التمييز بالقوة موصوفاً بانه ناقص اذا كان الموضوعان
الصوريان للتصورين يختلف احدهما عن الآخر اختلافاً صريحاً واكثرهما
يرتبطان معاً ارتباطاً غير منفك بحيث لا يمكن تحقق وجود الواحد في الطبيعة
وجوداً منحاذاً ومنفرداً عن الآخر . وهذا التمييز بالقوة الناقص محله من
وجه الافضلية في معرفتنا لله التي نستحصلها بطريق التركيب (او الوصل)

والسلب (او الفصل) والتشكيك الذي هو من قبيل الافضلية والغلبة .
ويان ذلك ان المعلومات التي تصور بها الذات الالهية هي
معلومات مختلف بعضها عن بعض مع ان مدلولها حقيقة واحدة وحيدة في
الاصل متحدة دائماً مع ذاتها موصوفة ابداً بالهوهو . وسوف نرى في علم
الله اننا اذا شئنا نسبة هذه الكمالات المخلوقة الى الله تعالى عز اسمه فيجب
ان نتجافى مضطبي خطاه . اما المظنة الاولى فمن وجه ان تصورنا المختلفة
لهذه الكمالات الكثيرة لا يمكن ان تكون متعلقاتها حقائق مختلفة بحيث
يكون بينها تمييز واقعي حقيقي وذلك لان الله عز وجل هو حقيقة وحيدة
احد بالاوحدية المطلقة البسيطة . اما المظنة الثانية فمن وجه ان تصورات
هذه الكمالات لا يمكن ان تكون هي في متحدة مع بعضها بالاوحدية المطلقة
بحيث لا يكون بينها من التمييز الا التمييز الذهني المحض والا كان تعدد
التصورات والمعلومات لا طائل تحته بته ولا يفيدنا شيئاً من المعرفة . وعليه
فكان لا بد من ان تكون تصوراتنا للكمالات المخلوقة التي نسبها الى الله هي
تصورات مختلفة لتصور واحد هو حقيقة واحدة في الاصل ومتحدة ابداً
مع ذاتها اعني يجب ان تكون هذه التصورات متميزة بالقوة . والحال ان
هذا التمييز بالقوة لا يمكن ان يكون الا من قبيل التمييز الناقص اذ لا يمكن
نسبة هذه الكمالات الى الله الا بشرط ان نكون كل واحدة منها مستزمنة
للاخرى ومتضمنة لها فان كمالاً لا يقال على الله الا اذا كان مقروناً
بالالاتمائي اعني مساوياً لكل كمال موجود وممكن . ومن قصر ذات الله
على كمال من الكمالات بعينه فقد جعل حداً لله وحجداً للانهائية في

* الفصل الثاني *

في الوحدة في المركب وحل المشاكل من هذا القبيل

(٥٩) ليست وحدة الشيء في بساطته اذ لا تما كان لان كل بسيط واحد ولا يعكس كما رأيت فان الموجود البسيط غير قابل للقسمه واما الموجود الواحد فقد يكون مركباً ققابلاً للقسمه . واولى ما يكفي في وحدة شيء ان لا يكون مقسوماً عليه قد ميزوا بين وحدة اللا مقسومية بالفعل ووحدة البساطه اي اللا مقسومية بالفعل والقوة . فالاولى مقولة في الموجود الذي ليس مقسوماً بالفعل ولكنه قابل للقسمه الى اجزاء بالقوة

والثانية صادقة على ما ليس مقسوماً بالفعل والقوة وهو البسيط . واما كون موجود غير مفضل الى اجزاء لان ليس فيه اجزاء ولا يمكن ان يكون فيه اجزاء هو واحداً فهذا امر يظهر عند ادنى تأمل . واما كون موجود مركب من اجزاء مقومة له هو واحداً فهذا لا يخلو من اشكال ولذلك ينبغي لنا ان نبين وجه التوفيق بين تركيب الموجودات ووحدها فنقول :

« ١ » ان الماهية هي مركبة من اجزاء متعددة تعرف بالاجزاء الالهية . فكيف تكون تلك الماهية واحدة مع ان فيها تلك الاجزاء الالهية اعني كيف توفق وحدة الماهية مع وجود الاجزاء الكثيرة الالهية .

« ٢ » ان الموجودات في الطبيعة هي مركبة من اجزاء طبيعة

منها جوهرية ومنها عرضية فكيف توفق وحدة الموجود الطبيعي مع تركبه الطبيعي . وان شرح هذين السؤالين يستلزم الوقوف على بعض معلومات تمهيدية نسردها في المطالب الآتية فنقول .

المطلب الاول

في ما هو التركيب (١) (عن المطول)

(٦٠) « ١ » ان التركيب باطلاق المعنى فيه يكون اما منطقياً او الهياً او طبعياً . اما التركيب المنطقي ويرادفه الكلي فهو تركيب جعلي لتوقفه على فعل العقل بالاستقلال فان العقل كما علمت يقوى على تعميم المواضيع التي انتزعها وجردها من الاشياء المحسوسة حتى صار مفهوم الانسان مثلاً كلاً منطقياً (كلياً) مقولاً على افراد امتداده . فالانسان كل منطقي او مركب منطقي يسمى كلياً والافراد المقول عليها هي اجزاؤه المنطقية وتسمى الجزئيات . والتركيب المنطقي لا وجود له الا في الذهن . وانا وان لم يكن هاهنا مقام البحث عنه فقد هنا الى تسهيل لفهم المركب الالهي والطبيعي

(١) م : التركيب سيفي اللفظة مصدر تركيب مطاوعة ركب فيقال ركبه فتركب ومعناه انضمام شيء الى شيء . واجتماعه معه بحيث يطلق على الشيئين او الاشياء المنضمة لبعضها اسم الواحد . والتركيب في العرف يرادف التاليف . وقالوا بفرق بين التركيب والتاليف بان التاليف اخص من التركيب لان التركيب ضم شيء الى شيء مطلقاً والتاليف ضم شيء الى شيء مع الارتباط بينهما والمراد بالتركيب هنا هو التاليف

المطلب الثاني في التمييز

(٦٣) « ١ » ان الجوهر الواحد اذا كان مركباً تركيباً طبيعياً يكون التمييز بين اجزائه المركبة له تمييزاً شئياً اي وجودياً حقيقياً . وانما سمي تمييزاً شئياً وجودياً لانه يدل بطريق اللزوم على كثرة مركبات منجازه ومنفرد بعضها عن بعض وذلك في الوجود الخارج بمزول عن فعل الذهن . فكان اذا انت في الطبيعة نفسها انجياز شيء عن شيء او

او خلافاً او لا متشابهاً او لا مساوياً . فان شيئين (او اكثر) اذا تميز الواحد منهما عن الآخر تميزاً بالذات بحيث لم يعتبر شيء مشترك بينهما كان بينهما تقاير اي كان الواحد غير الآخر كالحجر والانسان مثلاً وان اشتركا في الجنس لاسيما النوع كما قيل الواحد خلاف الآخر وان اختلفا في الكيف قيل فيهما لا متشابهان او في الكم فيما لا متساويان .

« ٢ » اما بالقياس الى تفاوت التقاير فكان لا يكون بينهما تمييز فقط بل تقابل في الشئين انهما متقابلان وهذا التقابل اما تضاد كالبرد والحرارة واما تقابل الملكة والعدم كالبحر والصحى واما تناقض كالوجود واللاوجود .

« ٣ » اما بالقياس الى النظام فالتمييز اما حقيقي او ذهني بحسب ما يكون شيء غير شيء آخر في الحقيقة بمزول عن فعل الذهن وقبله او يكون العقل تصور شيئاً واحداً من اوجه مختلفة .

وان التمييز الحقيقي يقسم الى تمييز حقيقي اكبر او تمييز حقيقي اصغر . فالاول محله فيما اذا كان الشئان متخازاً احدهما عن الآخر انجيازاً واقعياً كالتمايز ارسطو عن افلاطون مثلاً وهو انجياز الافراد بعضها عن بعض . او ان يكون الانجياز ليس حصلاً بانقل بل يمكن حصوله كتمييز النفس عن الجسد . واما التمييز الحقيقي

تمييزاً شئياً وجودياً . كالتمييز بين القوة المتصورة والتصور فانه تمييز حقيقي وجودي لان التصور وان كان لا يوجد ولا يمكن ان يوجد من دون القوة المتصورة الا ان له هوية واقعية فعلية هي غير هوية القوة المتصورة وحد التصور غير حد القوة المتصورة

« ٢ » بخلاف هذا التمييز الوجودي الحقيقي التمييز المنطقي والذهني ويسمونه ايضاً الانجياز الاعتباري وذلك لتوقفه في الوجود على فعل الذهن ومحل هذا الانجياز الاعتباري في ما اذا استحضرننا موضوعاً واحداً بعينه يتصور من يختلف الواحد منها عن الآخر .

ثم هذا الانجياز الاعتباري على حزين انجياز اعتباري محضاً وانجياز اعتباري بالقوة او مع اساس في الشيء

١ اما الاول او الاعتباري انخفض فمحله في ما اذا كان موضوع التصور من المادي والصورى واحداً بعينه وان دلا عليه دلالة متفاوتة بالوضوح كقولك انسان وحيوان ناطق

الاصغر فليس محله بين شيء وشيء بل بين مركبات شيء واحد لا يفصل احدهما عن الآخر كما هو التمييز بين سرعة الحركة ووجهتها . ثم قال وعلامات التمييز الحقيقي هي : « ١ » انفصال واقعي كالتمايز بين جسم عن جسم « ٢ » مكنة تبادل الانفصال كما هي الحال في النفس والجسد « ٣ » مكنة الانفصال بلا تبادل كمكنة انفصال المتحرك عن حركته ولا بعكس . « ٤ » مكنة التغيير في الاشياء التي يتمتع فصلها كما هي الحال في الحركة اذ يمكن تغيير سرعتها ووجهتها . « ٥ » كون شيء مصدراً لآخر كما هي قوى النفس الصادرة عن النفس والتصور الصادر عن العقل . وعليه فيكون بين النفس وقواها تمييز حقيقي وهذا بين قوى النفس واقفاً . « ٦ » باختلاف التضاد بين معلومتين كالكلم والكيف .

الموجود الاول الواجب الوجود . ولما كان الله غير متناه كان لا يتعقل فيه كمال الا وهذا الكمال متناول لكل كمال . فتأمل . (عن المطول مع حذف)

المطلب الثالث

في الوحدة ^(١) بمعناها القرعي او العرضي

(٦٤) قد تكلمنا عن معنى الوحدة الحقيقي وان لفظ الواحد يقال بالذات على الجوهر وهنا نقول ان الواحد يقال على غير الجوهر قولاً مجازياً فنقول « ١ » قد يقال الواحد على اشياء مخاز بعضها عن بعض ولكنها تنضم الى طائفة او جماعة بجامع الوهم او بجامع تصور واحد منهم كقولك مثلاً هذه اجمة واحدة وهذا رهط واحد وهذه قرية واحدة . ويقال على الاشياء المتصلة المتشابهة الاجزاء كما نقول في بحيرة مشار اليها هذا ماء واحد . ولفظ الواحد في هذه الامثلة يدل على وحدة ظاهرة لا واقعية . « ٢ » يقال الواحد على ما كانت الوحدة فيه واقعية حقيقية ولكنها وحدة عارضة . كما لو اشترك جوهران او اكثر او عرضان او اكثر في عمل واحد يحصل عنه معلول كلي واحد . فنقول في فرسين مقطوعين لجر عجلة انهما واحد وكذا نقول واحد في القاعل ومعو له . وكذا نطلق لفظ الواحد على تضافر القوى المختلفة في الطبيعة . وهذه الوحدة نسميها بوحدة القوى .

(١) م: الوحدة في اللغة موث واحد والمراد بها هنا ما يرادف الوحدة والثناء في الوحدة للاسمية لا للتانيث وكذا استعملها ابن رشد

« ٣ » اعلم ان اشتراك العمل اذا تم بقوة الضرورة وكانت العوامل المشتركة طبيعية سميت الوحدة بينها وحدة طبيعية وان تم ذلك الاشتراك لا بقوة الاضطرار بل بفعل الاختيار بين فاعلين مختارين سميت الوحدة وحدة ادية وبهذا المعنى يقال في العائلة وفي الالفة الاجتماعية وفي الكنيسة انها وحدة تضافر اميالها واعمالها على ادراك غاية واحدة . وجماعة الافراد يطلق عليها تجاوزاً اسم الجسم الادي والشخص الادي ويوصف بالوحدة .

« ٤ » بعد البحث عن الوحدة القرعية او بالعرض قد حان لنا ان نعود الى حل المشكلين اللذين ذكرناهما في العدد ٥٩ المتقدم فنقول

الفصل الثالث

في ان الوحدة العالية في الموجودات كيف تأتلف مع تركيب هذه الموجودات

المطلب الاول

القضية الاولى

ان تركيب الموجود تركيباً الهياً يتفق مع وحدته .

(٦٥) ان تركيب الموجود تركيباً الهياً لا ينفى وحدته الحقيقية اذا كانت الاجزاء الالهية التي يتركب منها ليس بينها تميز حقيقي بل بالقوة فقط اي اذا كانت تلك الاجزاء لا ينحاز منها الواحد عن الآخر انحياز شيء عن شيء والحال ان الاجزاء المركبة للمركب الالهى لا ينحاز منها

الواحد عن الآخر انما يميز شيء عن شيء اي انما يميز حقيقة بل انما يميز بالقوة . فاذاً .

اثبت الصغرى اعني ان الانما يميز بين الاجزاء المركبة لمركب الهي هو انما يميز بالقوة لا انما يميز شيء عن شيء آخر فاقول : اذا شئنا ان نطلع على ما تتضمنه عين من اعيان الطبيعة كما هو بطرس مثلاً ما هي ماهيته فانا لا ندرك ذلك دفعة واحدة وبتصور واحد بل انما نتوصل الى المقصود تدريجاً بصور مختلفة ووجوه متعددة كأن نتصوره ناطقاً حساساً حياً جسماً جوهرراً فهذه الهيئات والوجوه المختلفة المنظورة فيه نسميها اجزاء الهية او مراتب وجود الهية . والحال ان هذه الوجوه والهيئات المعتبرة في شخص بطرس الواحد لا يميز منها الواحد عن الآخر انما يميز حقيقة اي انما يميز شيء عن شيء بل انما يميز بالقوة والا (اي ان كان الانما يميز بينها حقيقة) بطل ان يكون متعلقها جميعها (بطرس) جوهرراً واحداً بل اصبح موجودات متعددة .

سوف تعلم في علم النفس ما يشهد به الوجدان ان الاشياء الطبيعية تؤثر فينا ونحن نفعل ونفعل . تؤثر فينا تأثيرات مختلفة فنفعل منها انفعالات مختلفة بحسبها ونستدل من كل ذلك ان هذا الشيء الواحد مثلاً لا يفعل فينا هذه الافعال المختلفة بحيث يصح ان ننسبها اليه وحده بمجملتها الا اذا كان هذا الشيء الواحد حاصل على كمال هو مساو لكمالات متعددة واذا شئنا ان نعبر عن هذا الاستدلال الذي استدللنا به تعبيراً فلسفياً نقول ان هذا الشيء الفاعل فينا هذه الانفعالات هو واحد

بالفعل ومتعدد بالقوة وبعبارة اخرى ان هذه الهيئات المختلفة التي نختبرها ونميزها في هذا الموضوع الواحد هي منخازة عن بعضها انما يميز بالقوة . واما كون انما يميزها هو انما يميز بالقوة فاليك بيانه :

لا شك اننا نتصور الانسان مثلاً جوهرراً جسماً حياً حساساً عاقللاً ولا شك ايضاً ان من الموجودات الطبيعية اجساماً غير حية وغير حساسة وغير عاقلة ومنها اجساماً حية نامية غير حساسة ومنها جواهر حية حساسة غير عاقلة وعليه فكان من البديهي ان نتصور هذه الكمالات متحققة الوجود في الخارج كل واحد منها على حدة منخازاً عن غيره والحال متى راينا شيئاً واحداً من اشياء الطبيعة يفعل فينا افعالاً مختلفة يستدل منها انه حاصل على كمالات مختلفة منتشرة في الطبيعة حتى لنا ان ننسب اليه كل تلك الكمالات وحيث نتوصل لنا في الذهن صور متعددة تصور لنا بمجملتها ذلك الشيء الواحد بنفسه تصويراً متكافئاً

فيتج من ذلك ان تلك الهيئات المختلفة لا يحاكمها في الوجود الخارج هويات فعلية واقعية منضمة في موضوع واحد بل هيئات كثيرة يحاكمها كمال واحد اعني ان تلك الهيئات يتميز بعضها عن بعض تميزاً بالقوة ومن ثم كان التركيب الالهي في الموجود لا ينافي وحدته بل يأنلف معها . (٦٦) يعترض دُنس سكوت على القضية المقدمة بقوله :

ان شيئاً واحداً لا يمكن ان يكون موضوعاً لمحمولات متناقضة والحال ان ما يقوم الحيوانية لا يكون مصدراً لقوة التبرهن فاذاً ما هو في الانسان مقوم للحيوانية وما هو فيه مقوم للناطقية

هيتان منازتان متميزتان وعليه تخلخت الوحدة الحقيقية في الانسان فاذاً
لما كان الانسان واحداً كان لا بد من ان يكون الانحياز بين تلك الهيئات
المختلفة اعظم من الانحياز الذهني المؤسس واصغر من الانحياز الحقيقي
بمعناه الحصري وهو انحياز وسط بينهما نطلق عليه اسم الانحياز الصوري
بمقتضى طبيعة الشيء

ج نيز الكبرى نقول ان شيئاً واحداً اذا اعتبر من وجه واحد فلا
يكون موضوعاً لمحمولات متناقضة فهذا مسلم به

واما ان شيئاً واحداً اذا اعتبر من اوجه مختلفة قد لا يكون موضوعاً
لحمولات متناقضة فهذا منكر . وقد ذكر القديس توما مثلاً على ذلك قال
قابض : لو فرضنا خطأ مستقيماً تعبر عنه بالف وباء (ا ————— ب)
فان جزئه صاعداً من اليمين الى الشمال ثم من الشمال الى اليمين فتختلف
لك نقطة ا بان تكون بداية الخط او نهايته باختلاف وجهة اجتيازك
ومع ذلك فين البداية والنهاية تناقض . اهـ

نسلم بان ما يقوم الحيوانية في الانسان لا يعطيه النطق وحيداً
يقع التناقض فيما لو اوجنا ان الانسان حيوان وانه ناطق ونحن نعتبر من
وجه واحد صوري . ولكن لا محل للتناقض فيما لو قلنا ان الانسان من
حيث هو في حقيقته الوجودية يحمل عليه الحيوانية والنطق لانه جامع
في نفسه كمال الحيوانية وكمال النطق . فتأمل (عن المطول)

القضية الثانية

ليس بين تركيب الموجودات تركيباً طبيعياً وبين
وحدتها الجوهرية من تعاندي او تنافري

(٦٧) « ا » لاشك ان الهويات اذا تعددت وكانت كل
واحدة منها منخازة في نفسها وكاملة فيحصل بالضرورة عن مجموعها ما هو
الكثرة لان الكثرة جماعة آحاد منخازة . والحال ان الاجزاء الطبيعية
في المركب الطبيعي ليست كل واحدة منها كاملة بحيث لا يكون الا
المركب منها وحده هو محلاً للوجود

وذلك لان الجزء بمقتضى تعريفه هو ما كان معداً ليتألف منه
حقيقة كلية او هوية كاملة فكونه معداً لغيره وكونه بالقوة الى تحقيق
شيء داخل في تعريفه فذلك نقص خاص بالجزء بالقياس الى الكل .
ولما كانت الاجزاء الطبيعية ناقصة في ذاتها ومفتقرة الى غيرها كان انها
لا يمكنها ان تحصل على وجود خاص بها وكذلك المركب لتوقفه على
الاجزاء المركبة الداخلة في تعريفه فانه فيه نقص الافتقار اليها وعليه فلما
كانت الاجزاء من حيث هي كذا ناقصة وغير منخازة ولا وجود خاصاً
بها كانت انها لا تقصر بالوحدة الجوهرية في المركب الذي تركبه
وتعددها لا ينافي تلك الوحدة . فيفهم من ثم ان الكل المركب يتوقف
على اجزائه توقف هذه عليه توقفاً متبادلاً . واما الوجود البسيط فليس
فيه هذا التعلق المتبادل اذ ليس فيه اجزاء وبهذا تقوم افضليته على المركب .

« ٢ » ان سألت عن السبب الاصل الذي من اجله هذه الاجزاء الطبيعية المركبة للموجودات هي ناقصة في ذاتها فالجواب ان هذا النقص قائم بان نسبة الاجزاء الى الكل هي نسبة القوة الى الفعل وهذه النسبة تقيم بينهما رابطاً وتعلقاً متبادلاً . فان الهوى هي ما هو بالقوة قابل من ذاته لان يكمل بالصورة واما صورة الجسم النوعية فهي فعل تلك الهوى وهي متعلقة بها تعلقاً ذاتياً ايضاً .

وان الماهية التي تتقوم باتحاد الصورة بالمادة هي ايضاً بالقوة بالقياس الى الاعراض التي من شأنها ان تكمل الماهية على انها (اي تلك الاعراض) هي افعال الماهية ثم ان الماهية مع الاعراض التي تعينها هي ايضاً بالقوة بالقياس الى فعل الوجود الذي هو المعين الاخير للوجود .

« ٣ » هذا ناهيك عن ان وحدة الوجود هي متحققة المحصول من ان فعل الوجود يعين في الوجود صورته الجوهرية والعرضية وفعل الوجود ذلك هو فعل واحد وحيد .

واما البحث عن اوحدية فعل الوجود في الموجودات المتشخص واثبات هذه المسئلة مقامهما في القسم الثالث من هذا الكتاب وسوف نستوفي بيانه هناك .

المطلب الثاني في البسيط^(١)

(٦٨) ان البساطة هي من الكمالات لانها حقيقة ثبوتية لكننا لا نعلمها الا بطريق السلب . فان البسيط ما انتفى فيه التركيب وليس كلامنا هنا جارياً على البساطة المقولة في النقطة الهندسية التي هي نفي الكم المتصل وعدم الانقسام طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً لان البساطة بهذا المعنى داخلة في مقولة الكم .
وانما المراد بالبساطة هنا نفي التركيب الباطن الذاتي .
والبسيط بهذا المعنى الاخير هو بسيط بالبساطة الطبيعية او بالبساطة الالهية بحسبها تكون طبيعته منفياً عنها التركيب الطبيعي او التركيب الالهي .
اما الموجودات المخلوقة فالبساطة فيها بساطة اضافية .
واما بساطة الله عز وجل فهي بساطة بالاطلاق لان الله وحده يتني فيه كل نوع من انواع التركيب الطبيعي والالهي وهو وحده تعالى بسيط بالبساطة المطلقة . وانا ها هنا الحنا الى هذه الفوائد ومقام البحث عنها في علم الله .

(١) م : البسيط يقابل المركب وعليه فانه يقسم كما يقسم المركب .
قال الجرجاني في تعريفاته : البسيط ثلاثة اقسام بسيط حقيقي وهو ما لا جزء له اصلاً كالباري تعالى وبسيط عرفي وهو ما لا يكون مركباً من الاجسام المختلفة الطبائع واطافي وهو ما تكون اجزائه اقل بالنسبة الى الآخر . والبسيط ايضا روحاني وجسماني فالروحاني كالقول والنفوس والجسماني كالعناصر . اهـ .

❖ الفصل الرابع ❖

في الوحدة العالية او بالمعنى الكلي وفي الوحدة المثوية
اي المتعلقة بالمثولات العشر

المطلب الاول

في الوحدة وفي الكثرة (م : من المطول)

(٦٩) ان كل موجود اياً كان هو موجود غير مقسوم — في ذاته
ومنحاز عما سواه هو واحد . واما الكثرة فهي جماعة تلك الآحاد غير
المقسومة في ذاتها والمنحازة عن غيرها . والكثرة من حيث هي لا تكون
وحدة بل نقابها . لان الاشياء البكثيرة لا تكون في واقع الامر موجوداً
واحداً الا ان العقل يمكنه ان يضم موجودات كثيرة في موضوع تصور
واحد . وحينئذ فتكون الكثرة جماعة آحاد واحدة وذلك لان العقل لا
يمكنه ان يستحضر كثرة مواضع من حيث هي كثرة كما يشهد لنا الوجدان .
قال القديس توما : ان العقل يدرك الكثرة من وجه الوحدة لا الكثرة
من وجه الكثرة . اهـ . وعليه كان لا بد للعقل لادراك الكثرة ان
ينظر الى الكثرة من وجه اعتبار واحد ويستحضر جماعتها من ذلك الوجه
حتى تكون الكثرة موضوع تصوره المادي ووجه اعتبارها الواحد موضوع
تصوره الصوري

وضع القديس توما في خلاصته ق ١ ص ٨٥ ف٤ هذا الاعتراض

قال : اننا ندرك اشياء مركبة كالانسان والبيت مثلاً فيلوح اذاً اننا
ندرك دفعة واحدة الاجزاء الكثيرة التي تركبها .

واجاب على هذا الاعتراض قال : لا يستقيم الاستنتاج لاننا اما ان
تصور تلك الاجزاء من حيث هي مركبة للكل وحينئذ فاننا ندركها
ادراكاً غير جلي بواسطة ادراكنا للكل واما ان تصورهما من حيث هي
هويات منحازة في ذاتها وحينئذ فادراكنا لهما لا يكون ادراكاً وحيداً . اهـ .
وكذا قل في فعل التصديق الذي يلوح اننا ندرك فيه الحدين دفعة واحدة
لاننا ندرك الحدين المتقابلين او المتخالفين في معنى المقابلة بينهما كما قلنا اننا
ندرك الاجزاء في معنى اي من وجه الكل . اهـ . قاله القديس توما .

المطلب الثاني

في العدد بوجه الاجمال (م : من المطول مع بعض اختصار)

(٧٠) « ١ » ان متناول الكثرة او مفهومها غير محدود
واما العدد فهو كثرة مركبة من جملة آحاد محدودة او معينة .
لذا تصور العقل واحداً كثيرة منحازة تصوراً متعاقباً ثم جمع
تلك الواحدات المتصورات بعضها الى بعض مع بقاء ذكره لتلك
الواحدات المتصورة قبلاً . فجمع تلك الواحدات يقال له العدد . فان
العقل يدرك تلك الواحدات المتصورة على التعاقب كأنها اجزاء مجموع واحد
فيجمع تلك الواحدات . فمجموع تلك الواحدات هو ما يسمونه العدد .

« ٢ » فيتحصل ان اركان الكثرة ثلاثة : الواحدات وانحيازها

في ذاتها ثم وحدة تصور تلك الوحدات المتعازة

واما مميزات العدد فهي اربعة : وحدات وانحياز تلك الوحدات وتوحيد تلك الوحدات باعتبار ذهني ثم ضم تلك الوحدات الى مجموع واحد ووحدة واحدة اي انهاؤها الى وحدة هي اخيرة فيها .

وعليه فلما كان العدد منتهياً بالضرورة الى وحدة اخيرة لا يتجاوزها كان بالضرورة محدوداً . واما الكثرة فليس من البين وجوب كونها محدودة . وهذا هو الفرق بين الكثرة والعدد اعني ان العدد ينتهي عند وحدة اخيرة وبخلافه الكثرة

« ٣ » لما كان العدد محدوداً كان لا بد ان يستفرغ باسقاط آحاده على التعاقب . ولهذا صح ان يعرف بانه كثرة يمكن استفرغها . واما الكثرة فلا يمكن استفرغها اي لا يوقى على آخر وحدة منها . وان العدد يتألف بجمع اجزائه المركبة والعكس بالعكس اعني انه ينحل باسقاط آحاده الواحد بعد الآخر . وعليه كانت الجمع والطرح اساس اعمال الحساب والضرب مرجعه الى الجمع بالضرورة والقسمة مرجعها الى الطرح اعني ان القسمة ان هي بذاتها الا الطرح .

« ٤ » اماما هو الوجه الصوري الذي به تكون الموجودات المتعازة آحاد عدد واحد فالجواب : الوجه الصوري لذلك هو الوحدة العالية واليك بيانه :

ان الوحدة العالية الصادقة على كل موجود مشخصاً كان او نوعاً او جنساً او جوهرأ او عرضاً او موجوداً حقيقياً او موجوداً ذهنيأ اذا

ضمت الى وحدات غيرها بجامع تصور واحد كانت هي وحدة العدد . مثلاً نقول بطرس وبولس ويوحنا ثلاثة اشخاص من نوع واحد فيصدق عليهم لفظ العدد وكذا لو قلت تفاحتان واجاصتان اربع اشجار فيصدق عليها لفظ العدد ايضاً . ومثله لو قلت فرسان وصخران اربعة اجسام وهلم جراً . قال غايان بقدر ما تعتبر من الصور في موجود ما يمكنك بحسب ذلك ان تنسب اليه من وحدات العدد لانه بقدر ما يكون فيه من الصور تكثر لك وجوه اعتباره واحداً بوحدة العدد . اه .

المطلب الثالث

في اللامتناهي وفي غير المحدود

(٧١) « ١ » قد قلنا ان العدد هو من ذاته متتام او محدود واما الكثرة فليس من الواضح وجوب كونها محدودة او متناهية ويتمتع اثبات ان تصور الكثرة اللامتناهية يفضي الى المناقضات^(١)

ويجدر بك ها هنا ان تميز بين اللامتناهي واللامحدود . يقال في شيء انه متتام اذا كان له نهاية وحد . وحد شيء هو آخر ما ينتهي اليه الشيء وليس من ورائه شيء منه . فللمتناهي اذاً هو شيء يدخل في تعريفه سلب شيء خارج وضعه . واشهر ما يقال المتناهي في الكم المتصل والمنفصل

(١) م : هذه مشكلة خلافية طو بل بحثها وليس مقامها في هذا الموجز . ولهذا ضربنا عنها كما ضرب الماتن عنها في مختصره . والاسهاب فيها وارد في المطول فراجع اذا شئت

ولهذا كانت داخله في المقولات العشر . لما كان المسوخ بالاباد متصلاً كان قابلاً للقسم الحقيقية او الوهمية الى اجزاء متماثلة بالطبع ومنحاز بعضها عن بعض . وان هذه الاجزاء يمكن اعتبارها كوحدة لكل معين يطلق على مجموعها اسم العدد . فيكون العدد المذكور ناشئاً عن قسمه المسوخ المتصل . قال القديس توما : العدد تابع للقسمه

« ٢ » ان اجزاء الكم المتصل يقال لها اعظام . فان نسبت بعض هذه الاعظام الى بعض وقدّرت بعضها ببعض رغبة ان تعلم هل هي متساوية او لا متساوية فيقال لتلك الاعظام مقادير . ثم لكل نوع من انواع العظم مقدار اصطلاحوا عليه لمعرفة قدر الاعظام من جنس واحد يمكن اتسامه اذ ليس فيه اجزاء باثقل ولا بالقوة وهو البسيط والواحدة فيه تسمى واحدة البساطة . والثاني ما ليس متقسماً بالفعل ولكنه يمكن قسمته بالقوة كما هو المركب والواحدة فيه تسمى واحدة التركيب او واحدة الكمال .

ثم الواحدة ايضاً منها طبيعية ومنها صناعية ومنها واحدة بالتاسم والاتصاق . فالاولى اى الواحدة المركبة الطبيعية هي ما دل على اجزاء مرتبطة بالطبيعة ارتباطاً تكون معه الوحدة كما هما النفس والجسد في الانسان وكما هي اليد والرجل في البدن وهلم جرا . والواحدة بالصناعة ما دل على الاجزاء التي يلحمها فعل الصناعة ليحصل منها ما يطلق عليه اسم الواحد كما هو حال الالوان سيف التصوير وكما هو الكرسي الواحد . ثم الواحدة بالتاسم والاتصاق فقط ما ليس فيه الا وحدة الاتصاق والتاسم كرجة من حجارة .

ثم تنقسم الواحدة الى واحدة بالعدد وواحدة بالجنس وواحدة بالنوع ثم واحدة بالوهم . واعلم ان الواحد بالعدد يقال على كل ما انحاز بذاته وانفرد عن غيره . واشهر الانحيازات هي الانحيازات الحسية . ومن هذه الانحيازات انحيازات الاشياء . بما كانتها ثم باعينها . قاله ابن رشد . فتأمل

وهذا المقدار المصطلح عليه لمعرفة الاعظام قد اطلقوا عليه اسم وحدة المقياس . وجعلوا لكل عظم مقداره او مقياسه .

فالعدد يدل على العظم المقدور كم مرة يحوي وحدة المقياس .

ويكون العظم مقدوراً بالواحد الصحيح او بكسر من كسوره .

« ٣ » ان الاشياء المقدورة كثيرة مدأ وهي ابعاد الفضاء الثلاثة :

الطول والعرض والعمق . ثم الخطوط ثم السطوح ثم الجسم ثم الثقل ثم الكثافة ثم الحركة ثم الزمان ثم القوة ثم العمل مما يتعلق بالاعمال الميكانيكية والطبيعية والكياوية . الا ان الاعظام الاصلية هي في التحقيق ثلاثة : الطول والجسم والزمان . ووضعوا لها مقادير ثلاثة السنتيمتر والغرام والثانية (مم : سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدرجة او الساعة) فوحدة المقياس هذه الثلاث تشترك في انها تقدر بها دائماً الاعظام والكميات . وعليه فان كان مقدار الطول طولاً ومقدار التعليم تعليمياً ومقدار الزمان شطراً من الزمان ومدة فيصح مع ذلك ان تصور مقداراً واحداً مجرداً يقدر به كل من الطول والجسم والزمان . على ان كل هذه يطلق عليها اسم الاعظام وذلك المقدار الواحد المجرد يبق داخل في مقولة من المقولات العشر .

وعليه فلم يكن بد من التفرقة بين الوحدة العالية او بعني الكلي والوحدة المقولية لان كثيراً من المشاكل التي تعرض في علم التعليم او الرياضي يتوقف حلها على معرفة هذا الفرق . فاعلمه من المطالب الآتية . والواحد العالي يسمى الواحد بالمعنى الكلي والواحد المقولي يسمى الواحد

بوحدة العدد او الواحد الكلي .

المطلب الخامس

في ان العدد يقال على نحوين (عن المطول)

(٧٣) قد سمر بك ان العدد هو مجموع اُحاد والاحاد يمكن ان تكون اُحاداً بالمعنى الكلي او اُحاد الاعظام او المقادير وعليه كان ان العدد يقال على نحوين مختلفين .

« ١ » هذا الرقم الحسابي ١ يدل به على الواحد واما لو اتبعت هذه العلامة بمثلها او امثالها بلا نية ضمها الى واحد بل كنبت ١١ او ١٠١١ أو ١١١١١ فلا يدل بهذه الارقاء الا على واحداث متكررة او على جماعة واحداث وهي التكررة غير المعينة المقدار .

واما لو شئت التعبير عن العدد فطيك ان تصل بعضها ببعض بهذه العلامة + فترقم كذا ١ + ١ او ١ + ١ + ١ الخ . فيفهم من هذه الاشارة انك تربط تلك الواحدات وتضمها الى كل واحد بفعل يعرف بالجمع فقول مثلاً هي اربعة . واعلم ان سلسلة الاعداد الحاصلة من جمع واحد مع ما سبقه يمكن جرها الى ما لا نهاية له . وعليه مبني مبدأ الحسابين القائل ان من وراء كل عدد ج مثلاً يوجد عدد آخر فقول ج + ١ وكذا الى ما لا نهاية .

ان اعتبرت العدد من حيث هو كل تكمله وحدة اخيرة فقد صطلحوا على تسميته بالعدد الاصيل : كواحد اثنان ثلاثة الخ .

وان اعتبرته بالقياس الى ما يتقدمه في الرتبة فيسمى ترتيباً كاول وثاني وثالث الخ .

فالعدد بمعنى هذا الاول مجموع اُحاد بمعناها الكلي وهو مقول حيث ان على كل المواضع اية كانت طبيعتها او رتبها وظائفها فيقال على الجوهر وعلى الكيف وعلى المضاف وعلى ان يفعل الخ . وعلى الاجسام وعلى الارواح . فان ارسطو يعد الجواهر المقارفة وزى اللاهوت بحصى الاجواق الملائكية فيقول فيها انها تسعة . وايضاً الاقانيم الالهية يطلق عليها اسم العدد الثلاثة .

« ٢ » يدخل في امتداد الوحدة بالمعنى الكلي الوحدة المعروفة بوحدة الاعظام والمقادير . ومجموع وحدات الاعظام هو العدد بمعنى المصري . فيكون العدد بمعنى هذا المصري هو العبارة عن كمية قدر الاعظام وهو الحاصل عن قسمة الكم المتصل كما رأيت وعليه وجب ان يكون في العدد الخواص الآتية :

الاولى : ان وحدات العدد مطلقاً تشترك في نسبتها الى الكل التي هي اجزائه المركبة له . ولكن ليس بينها نسبة ترتيب طبيعي . مثلاً بطرس وبولس ويوحنا ثلاثة اشخاص عدداً ولا فرق بين ان تقدم بطرس على بولس ويوحنا او تؤخره عن كليهما فان العدد باق على الحالين ثلاثة . واما مقدار الاعظام فينظر فيه الى ترتيب الوحدات بعضها مع بعض فقول مثلاً في قياس متصل هذا متراول وهذا ثان الخ . على ان المتراول يقاس به المقدور الاول او المتصل وتبدأ كيل المقدور الثاني عند نهاية المقدور

لاول وهم جراً ضاماً وحدات القياس بعضها الى بعض بحيث يحصل منها مجموع ترتبط كل واحداته بوحدة القياس ارتباطاً ضرورياً . فيكون ان بين وحدات الاعظام المقصورة ترتيباً طبعياً .

الثانية : ان الاعداد التي تدل على الاعظام لا بد من ان تكون سلسلتها غير محدودة وذلك لانه لما كان العظم (الطول والجسم والزمان) كما متصلاً كانت الاجزاء التي تقسمه متصلة ايضاً وكانت قسمته الى جزء متصل لاحد لها كما قلنا في ما تقدم .

الثالثة ان عدد الوحدات الكمية هو بالضرورة محدود لانه هو كمية قياس الكم . وبين ان كل ما شأنه ان يقدر فعلاً او تقديرأ فهو محدود يقتضى تعريفه وبخلافه الكثرة اذ لا يدخل في حدّها كونها محدودة او غير محدودة . اذ ليس ذاتياتها ان تكون واحدة منها واحدة اولى « ٣ » . يفهم من ثم وجه التوفيق بين قولهم : ان الموجودات غير المادية لا تنطوي تحت شريعة العدد . وقولهم ان كل مخلوق قد صنع بعدد ووزن وقياس . وذلك لان الموجودات غير المادية ليست من الاعظام القابلة للقياس بالمقدار ثم لان كل مخلوق لما كان يقال فيه انه واحد كان من الممكن ان تعتبر جملة وبطريق الجمع . اهـ .

هذا وقد بقي علينا ان نبحث في مسألتين دقيقتين احدهما هل الوحدة بمعنى الكلي والوحدة من حيث هي من المقولات هي هي الوحدة بالعدد . وثانيتهما هل الوحدة من حيث هي من المقولات هي هي وحدة الكم المتصل فنقول :

المطلب السادس في الوحدة بالعدد

(٧٤) « ١ » اما الوحدة بالعدد فتقال في كل واحدة هي جزء

من اجزاء العدد

واما الوحدة بمعنى الكلي فمن حيث هي كذا ليست بالذات جزءاً من العدد ولكنها قابلة ان تدخل في العدد لان الوحدة بمعنى الكلي يطلق عليها اسم الوحدة بالعدد اذا اعتبرت من حيث هي جزء او قابلة ان تكون جزءاً من مجموع اشياء متحدة بعضها مع بعض بوجه من الوجوه اعني مرتبطة بجماع وحدة ما . وعليه فلا تفرق الوحدة بمعنى الكلي عن الوحدة بالعدد الا من وجه الاعتبار

« ٢ » اما وحدة المقدار فهي مضافة بالضرورة الى الاعظام

المقاسة بها . وعليه فتكون وحدة بالعدد من وجهها الصوري

(١) م : قال فرج الوحدة العددية صفة يكون بها الكم غير منقسم فهي اذا صفة عارضة تزيد على الكم معنى كونه مبدأ للعدد : وهي سبب الكم المتصل والتفصل . وان العدد يتضمن معنيين معنى المادة التي تقوم من اشياء هي قابلة للعد . لانه كما ان الكم المتصل يفترض وجود اجزاء سابقة للقسمه كذا الكم المتصل تكون فيه الاجزاء متعددة بنفسها ومنحازة عدداً . ثم معنى الصورة وهو المعنى الذي يحمله العقل جامعاً تشترك فيه تلك الوحدات ولهذا كان العدد في الاشياء اصلاً وفي الدهن صورة ويسمى موجود ذهني مع اساس شيء الشيء . واما الوحدة بالمعنى الكلي فليست صفة عارضة لانه عدم قسمة الشيء في ذاته . فتأمل

الاولى الواحدة بمعنى الكلي والثانية الوحدة المقولية^(١) هذا ولنائين الى
البحث عن الحق فنقول :

الباب الرابع في الحق^(٢)

تمهيد

(٧٧) اتنايين في المسئلة الاولى من هذا الفصل ما هو الحق
وما هي الحقيقة الالهية . وفي المسئلة الثانية ان الحق خاصة من الخواص
العالية او خاصة بمعنى الكلي

(١) م : قد مر بك ان المراد بالوحدة المقولية الواحدة الداخلة في المقولات
الشر تفرقة لها عن الواحدة بالمعنى الكلي .

(٢) م : الحق من الاسماء المنككة يقال على انحاء كثيرة فيقال بوجه العموم على
نسبة الشيء الى العقل . وهو آ يقال على الشيء نفسه الذي ينسب الى العقل اعني على
الشيء الذي نعتبره بالقياس الى العقل ويسمى حينئذ الحق الاساسي . آ يقال
على نفس النسبة بين الشيء والعقل . ويعرفونه حينئذ من جهة ما هو في الشيء بأنه
مطابقة الشيء للعقل . وهذا هو الحق بمعناه الحقيقي . و يصفونه بأنه الحق الالهي
وبالمعنى الكلي ومدار البحث عليه في هذا العلم . آ اما اذا اعتبرت تلك النسبة من
جهة العقل فيعرفونه بأنه مطابقة العقل لشيء اعني مطابقة معرفة العقل للشيء المعروف
وهو ان يعرف العقل الشيء كما هو وعلى ما هو في خارج الذهن المتصور . وهذا يقال
له الحق الذهني او المنطقي والصوري وهذا يجري البحث عنه في المنطق . د يقال
على مطابقة كلام الحكم لما في ضميره ويراد منه الصدق وضده الكذب . والكلام عليه
مقامه في علم الادب .

المسئلة الاولى في تحليل معلومة الحقيقة

المطلب الاول

في ما المراد بلفظ الحق والحقيقة بوجه العموم

(٧٨) ما المعنى المراد بقولك في الموجود انه حق . فالجواب بضم
لث من الامثلة الآتية :

اولاً ان المائع الكحولي المتخذ من عصير العنب المختمر يقال فيه
الاتفاق انه خمر . ويقال في نبيذ العنب المختمر انه خمر حقيقي او خمر
حقاً . وكل عصير غير عصير العنب المختمر ليس خمرأ حقيقة او ليس خمرأ
حقاً . فيقولون من ثم في كل مائع متخذ من غير عصير العنب انه خمر
اصطناعية . ثم يقال ان اخلاق الانسان تظهر اسرارها عادة على لواضع
وجوه . وكثيراً ما يعرف الانسان الكريم من اللئيم الاثيم بما يبدو عليهما
من هيئة الوجه ونوع السلوك والمشيئة والتدرب ولذا اذا روئي انسان
وقيل فيه ان له هيئة قاتل حقاً فلما القائل يسند قوله الى هذا المبدأ
التعارف وهو . في ذهني تصور مثالي لهيئة الكريم وآخر لهيئة اللئيم
والحال هيئة هذا الرجل لا تطابق المثال الذي تصوره في الكريم واتما
تطابق المثال الذي تصوره في اللئيم

فيتج من هذين المثالين ان الخمر حقيقة اذا صدق عليها الحد الذي
أعبر به عن طبيعة الخمر . واما ما لا ينطبق عليه هذا الحد من كل عصير

فليس خراً حقاً . ثم ان الهيئة التي تطابق ما تصوره من مثال الرجل الكريم او اللئيم هي هيئة الكريم الحقيقية او هيئة اللئيم الحقيقية وعليه فان شيئاً يقال فيه انه حقيقي اذا وقع مطابقاً للمثال الذهني الذي اتمثل به طبيعة ذلك الشيء . وبهذا المعنى يقال في الاشياء انها حقيقة فتكون حقيقة الموجود المنظور اليه في الحال في مطابقته للطبيعة التي افترضها في الذهن واعرفها^(١)

وثانياً حقيقة الشيء . يقال لها حقيقة وجودية واقعية . ومعنى قولهم «وجودية» او «واقعية» ان هذه الحقيقة ليست صفة الذهن المتصور بل صفة الموجود او الموضوع المتصور (بالفتح) وتسمى ايضاً حقيقة الهيئة او حقيقة بالمعنى الكلي^(٢) من جهة انها من خاصيات الموجود من حيث هو كذا وانها مقولة على كل موجود .

المطلب الثاني

في ان الحقيقة الوجودية هي نسبة المطابقة مع التصور المثالي الذي ينتزعه العقل من الهوية المحسوسة بطريق التجريد

(٧٩) «١» لا يخطر على بال احد ان يقول الخمر حقيقي بل

(١) قال القديس توما: بوصف شيء بأنه حقيقي من الحقيقة التي هي في نفس ذلك الشيء على انها صورة لازمة فيه (وهذه الحقيقة ليست شيئاً آخر سوى مطابقته للعقل او مطابقة العقل لها) وذلك كما بوصف الغذاء بأنه سليم من الصفة التي فيه ويقال فيه من اجلها انه سليم (اي موافق للصحة) في الحقيقة س ٤٠٤ .
(٢) م : الحقيقة بالمعنى الكلي هي ما جبروت عنه بلفظ transcendante كما رايت في البحث في الوحدة

يقول هذا خمر حقيقة أعني هذا المائع الذي هو عصير للعنب الخمر هو خمر حقيقي أعني بذلك ان وصف الحقيقي او الحق لا يقال في شيء . اذا اعتبر ذلك الشيء في حال لطلاقة بل انما يوصف به شيء . اذا اعتبر بالاضافة الى تصوره للمثالي الذي استمدّه العقل من اشياء أخرى . حكم انها مماثلة له بالطبع وهو اي المثال معروف عنده . وعليه فتكون الحقيقة الوجودية هي نسبة الاتحاد بالطبيعة بين شيء حاضر للذهن وتصور مثالي له مفترض وجوده ومعرفة . وهذا هو معنى حديث الحقيقة المجمع عليه عندهم اذ يقولون «الحق المطابقة بين الشيء والذهن»^(١) فقال «الشيء» ويريد به الشيء المشار اليه الحاضر حضوراً محسوساً او حضوراً ذكرياً . وقال «الذهن» مراد به معرفته الحاصلة في الذهن . وصح ان نجد الحق في الشيء بان يقال كون ما هو في خارج الذهن هو هو على ما هو عليه في الذهن . مثلاً ليس من يقول هذا الشيء حقيقي . هذا الخمر حقيقي . كما تقدم . وانما يقال هذا الشيء هو كذا (خمر مثلاً) حقيقي او بالحقيقة او حقاً . فقولنا هذا اشارة الى حاضر بالوجود الخارج او في الذكر . وقولنا

(١) م : ترجم البعض قول القديس توما Veritas est adæquatio rei et intellectus بقولهم الحق هو مطابقة الشيء للعقل : فنقول هذا الترجمة او التبريد غير صحيح . ومن امعن النظر في العبارة اللاتينية وجد ان لفظي rei و intellectus مضاف اليهما من لفظ adæquatio على السواء مع فرق نفد في الاول . فتكون الترجمة الصحيحة هي التي قلناها وهي مطابقة الشيء والعقل او المطابقة بين الشيء والعقل : هذا فضلاً عن ان الترجمة الاولى لا تكون تعريفاً شاملاً للحق الوجودي والذهني كما هو مراد الفلاسفة بل تعريفاً للحق الوجودي فقط . فتأمل .

المطلب السابع في وحدة الكم المتصل

(٧٥) اما وحدة المقدار او القياس الخاصة بالكم والتي هي مبدأ العدد فهل هي في وحدة الكم المتصل . الجواب : لا . لانها اهم من وحدة الكم المتصل فتتضمنها ولكن مع زيادة الاضافة الى المقدار . فان الاتصال هو كون المسوح او ذي الابعاد هو غير مقسوم . فيكون ان كون ذي الاعظام متصلاً يقال فيه انه واحد اعني ان الاتصال هو لا انقسام الكم المتد فهو اي الاتصال وحدة الكم المتد او ذي الابعاد . فالمتصل من حيث هو كذا يطلق عليه اسم الوحدة بمعناها الكلي . لان الوحدة المراد بها عدم انقسام الموجود هي صادقة على كل موجود جوهرأ كان او عرضاً . فتكون من ثم مقولة في الكم . والحال ان الاتصال في الكم المتصل هو عدم انقسامه بالقسمه الخاصة بذي الاعظام

فاذاً الواحدة بمعنى الكلي يشمل امتدادها وحدة الكم المتصل وهذه وحدة الكم المتصل هي الوحدة بمعنى الكلي العارضة على وحدة الجوهر والحال ان معلومة القياس هي متأخرة عن معلومة الكم المتصل لانها تفترض وجود متصلات كثيرة يمكن مقابلة بعضها ببعض

فان المقدار الماخوذ وحدة للقياس هو نفسه كم متصل في غاية الصغر اي آخر كم متصل غير قابل للقسمه ولو في الاعتبار بتخذ مثلاً تقاس عليه المتصلات المقصود قياسها وعليه كانت وحدة المقدار لتضمن معنى وحدة

الكم المتصل مع زيادة نسبتها الى المقدار . فوحدة الكم المتصل مقولة بالاطلاق واما وحدة المقدار فهي مقولة بالاضافة وقابعة للاولى . فالوحدة الاولى (اي وحدة المتصل) صادقة على كل متصل واما الثانية فنحصرة الصديق على كم متصل معين وهو الكم الصغير غير المقسوم في الاعتبار وهو المقياس . وعليه فيجب التفرقة بين وحدة الكم المتصل وبين وحدة المقدار التي هي مبدأ العدد من الوجه الذي قلناه . فتأمل .

المطلب الثامن خلاصة ما تقدم (عن المطول)

(٧٦) قد بحثنا في هذا الفصل الرابع اولاً عن الوحدة التي هي بمعنى الكلي وقلنا انها محمول مطلق مقول على كل موجود من حيث هو كذا وحدها انها لا مقسومية الموجود سواء كانت اللامقسومية ثابتة للموجود بالعقل او بالفعل والقوة معاً . فهي اذاً من خواص الموجود من حيث هو موجود . فيشمل امتدادها كل الاجناس ولهذا سموها الوحدة بمعنى الكلي والواحد العالي ثانياً اثبتنا ان التركيب الالهي والطبيعي في الموجود ياتلفان مع وحدته ولا ينافيانها .

ثالثاً قلنا ان الوحدة القائمة بكون الموجود متمازاً في ذاته اي غير منقسم في ذاته يجب فرزها وتمييزها عن الوحدة الماخوذة لقياس الكم القابل للقسمه والتي هي مبدأ العدد بمعناه الحصري . وقد سمينا الواحدة

« هو كذا - او غير مثلاً » يدل على معلومة او طبيعة او معرف حصل في ذهننا انسابه ووثقنا بصدقه وقسنا عليه الهوية الوجودية المشار اليها حتى اذا وجدناها مطابقة له متحدة معه بالطبع حملناه عليها بالهو هو فقلنا هذا الشيء المشار اليه « او عصير العنب المحتر » هو هو غير حقيقة او حقاً . واما ان وجدناها مختلفة عنه بالطبع فالتناقصه عنها بقولنا هو غير هو فنقول مثلاً في عصير التمر هذا المائع هو غير غير حقيقة . واما اذا لم يتضح لنا وجه الاتحاد او الاختلاف بين الشيء المشار اليه والمعرف الذهني ولم يكن لنا في الذهن معرف آخر او تصور مثالي آخر من غير طبيعة يوافق هذا الشيء المشار اليه او يتحد معه فالتناقصه حيث نجهم عن القول بان هذا الشيء المشار اليه هو كذا او كذا وتقف مترددين جاهلين ما هي طبيعته (م) وهذا معنى لفظ كذا عند العرب . اذ كذا مركب من كاف التشبيه وذا الاشارة فيكون معناه ان هذا الشيء الحاضر هو مثل هذا المثال الذهني اي مطابق له)

ثانياً لما كانت حقيقة الشيء هي نسبة مطابقته لمعرفه الذهني المفروض سبق وجوده كان ان معرفة تلك الحقيقة متوقفة على معرفة طبيعة تلك النسبة ولا يتيسر معرفة طبيعة تلك النسبة الا بمعرفة طرفيها اللذين تتركب منها ومن ثم كانت معرفة الحقيقة الوجودية لا تتم بفعل التصور البسيط بل بفعل تصور مركب هو التأليف او التحليل اعني به فعل التصديق ثم الانتقال الذهني المبني عليه .

وهنا يعرض لنا سوال في هذا التصور المثالي او المعرف الذهني ما هو

واين هو . وجواباً عليه وضعنا المطلب التالي نقلاً عن اللطول . فنقول باختصار .

المطلب الثالث

في ما هو التصور المثالي الذي يكون قياساً لاحكامنا او تصديقاتنا في الحق الوجودي

(٨٠) عند افلاطون ان هذا المثال الذهني قائم بذاته فنذ الازل لا يتوقف على العقل الانساني وهو يسود على كل موجود يقع تحت الاختبار ويديره هو الموجود بذاته العدل بالذات الخير بالذات الجمال بالذات الحق بالذات وهو غير مدرك بالحس ولكنه موضوع يدركه العقل مباشرة وبطريق الاستقامة ولا تدرك حقيقة من الاعيان الواقعة تحت الاختبار الا به . ويقدر ما ينشر عليها نوره الواضح . فقال : ونسبته الى العقل والمعقولات كنسبة الشمس الى النظر والبريات . اه .

وذهب غير افلاطون غير هذا المذهب وليس مجال البحث ها هنا في مختصرنا هذا . ولهذا نكتفي بايراد ما هو معمول عليه عند الامة المدرسين فنقول

ثانياً : سوف ترى في علم النفس ان هذه المثل الذهنية هي مستمدة من الاشياء الواقعة تحت التجربة والاختبار .

فان عصير العنب المحتر له خاصيات تميزه عن غيره وهذه الخاصيات قد توصل الكرام او الخمار الى معرفتها من طريق الامتحان

والمقابلة والاستدلال الاستقرائي فعرف طبيعة الخمر حتى اذا ناولته كأس خمر فهو قبل ان يرشفها لديه تصور مثالي للخمر حاصل له من معاملة امتحان سابق ولهذا تراه اذا شربها يحكم بكونها خمرًا حقيقياً او لا بحسب ما يرى فيها الخواص الطبيعية التي تحقق وجودها في الخمر او لا . اهـ .

هذا فن تراه يقول مثلاً أن الوجدان في الخمار يشهد له انه يعاين من وراء هذه الحقيقة الخمرية الزائلة التي توصل الى ادراكها بالحس والاختبار عالم ماهيات قائمة بذاتها وانه اذا شاء ان يحكم في كأس الخمر هذه هل هي خمر حقيقي صرف او خمر مقتول ومزوج او خمر صناعي فيقيس حكمه هذا على تلك الماهيات القائمة لذاتها ليرى ما بين هذه الكأس وتلك الماهية القائمة بذاتها من وجه الاتحاد او الاختلاف . ثم من تراه يهرف حتى يقول ان الخمار حيث يرى بفعل العاينة والملاحظة الموجود الالهي والتصورات الالهية ويستعين بتلك الملاحظة على معرفة طبيعة الخمر الحقيقية . وهذا مثل يمكنك تميمه لكل الحقائق التي نحصي بصدقها وتحققها في الموجودات الحقيقية .

ثم من تراه يوقف حكمه بحقيقة الاشياء على سبق اثبات وجود الله وحكمته القائمة وتصوره للاشياء المخلوقة تصوراً مثالياً ازلياً . او لعلمهم يقولون ان الكافر الجاحد لوجود الله لا يعرف الحق ولا يدرك شيئاً من حقائق الموجودات فنتج مما تقدم ان المثل الذهنية التي تحكم بتظاهرها على حقيقة الاشياء الوجودية هي مستفادة لنا من الاخبار بطريق التجربة والامتحان (عن المطول)

المطلب الرابع

في المقابلة بين الحق الوجودي والحق الذهني

(٥١) ان حقيقة شيء انما هي قائمة بنسبة المطابقة فيقال ان شيئاً

هو حق اذا حكم بانه مطابق لحقيقته المتصورة في الذهن . وعليه فالعقل الذي يدل به العقل على الحقيقة لا يكون هو التصور البسيط بل هو التصور المؤلف من تركيب وقسمة واعني به التصديق كما تقدم في المطلب السابق .

وانما هذا التصديق يكون محوله هو التصور المثالي السابق وجوده واما موضوعه فهو الشيء المشار اليه الذي يحكم العقل بوقوع مطابقته لذلك التصور . واما نسبة المحمول الى الموضوع نسبة حكمية فهي الفعل الصوري بالتصديق واذا نسب العقل الى الموضوع طبيعة توافقه فنسبته تلك تكون مطابقة لمقتضيات الحق الوجودي والنسبة صادقة وتوصف بانها حقيقة ذهنية . يسمى الصدق ويوصف الحكم بانه صادق . واما اذا نسب الى الموضوع ما لا يوافقه من المحمولات او الطبيعة نسبة انجاب كانت تلك النسبة على خلاف ما تقتضيه الحقيقة الوجودية وكان من ثم حكمه كاذباً مشوباً بضلال منطقي ذهني . وها هنا ايضاً يصدق حد الحقيقة الوجودية فان طبيعة العقل الانساني وكل موجود معد للعرفة انما هي ان يعرف الشيء كما هو . فان عرف العقل شيئاً على ما هو عليه وكما هو فيكون فعل العقل هذا قد تم كما ينبغي اعني انه اي هذا الفعل يكون مطابقاً

للفأية التي تصورها له على أنه معد لها وعليه فيصح أن يوصف ذلك العقل
الأدراكي بأنه حق وصادق .

فينفهم من ثم أن هوية الشيء لا تكون أبداً كاذبة وإنما الكذب
أو البطل هو منحصراً في فعل العقل الذي يحكم في تلك الهوية على خلاف
ما ينبغي^(١)

المسئلة الثانية

الحق من خاصيات الوجود العالية أي بالمعنى الكلي

(٨٢) لما كان الوجود يقال فيه أنه حق إذا طابق المثال الذهني
الذي ينبغي أن تصوره في طبيعته كان لفظ الحق صادقاً على الوجود
أيّاً كان وإية كانت مقولته وأنا ثبت ذلك في المطلبين التاليين . فتبع .

المطلب الأول

أن الحق مقول بالمعنى الكلي على الوجود :

اثبات ذلك يبرهان الاستقراء .

(٨٣) قد اجمع القوم على أن الحق صادق المقولة على المقولات

العشر .

أما الجوهر فلا أنه يقال عموماً هذا خمر حقيقي وهذا ذهب حقيقي

(١) م : وهذا اثبات لما مر بك في المنطق من أن الصدق والكذب صفتا
الحكم لا التصور وكذا الصدق والكذب أو الحق والبطل لا يكونان صفتين للهوية أو
للوجود وإذا اعتبر الوجود مع قطع النظر عن نسبه إلى العقل فيقال أنه حق بالقوة

وعلم جراً وأما الكم فإنه يقال فيه مثلاً العشرة هي ضعف الخمسة حقيقة
وأما الكيف فإنه يقال فيه مثلاً التلاحم أو التضام هو خاصة من الخواص
الكيمياوية حقيقة وأن التعريض بالنفس ذباً عن حرمة الوطن هو فعل
شهامة حقاً .

وأما الإضافة فيقال فيها مثلاً الذكاء بولي صاحبه الأفضلية على
غيره حقيقة . وكذا يقال الحق في ابن ومتى مثلاً . الدائرة التي يتم فيها فعل
الروح المحض أو البسيط ليست حيزاً حقيقة وليس بقاء مدة فعله من قبيل
الزمان أو المتى حقيقة أي ليست مدة بقاء فعله مقدورة بالزمان .

ويصدق قول الحق في أن يفعل وإن يفعل مثلاً يقال هل انضمام
الاجسام بعضها لبعض حاصل حقيقة عن تبادل الجاذبية بينها أم هل هو
اثر دفع خارج يدفع به بعضها نحو بعض حقيقة . وكذا الحال في مقولتي
الوضع وله اذ يصدق عليهما لفظ الحق فيقال هذا الجندبي عليه سماء
البسالة حقيقة . وهذا الحال يهبطه ثقل الحمل حقيقة

ثم الحق يقال في اشياء الطبيعة وفي اعمال الفن والصناعة . فيقال
هذه ساعة حقيقية وهذا ميزان حرارة صادق . الخ .

ويقال في الوجود الذهني فيقال مثلاً هل المعنى الكلي هو فعل
يجري حقيقة الخ . فينتج من ذلك أن الحق مقول بالمعنى الكلي على
الموجود وأنه خاصة من خاصيات الوجود أيّاً كان ذلك الموجود ومن
اية مقولة كان

المطلب الثاني

اثبت ان الحق مقول في كل موجود قولاً بلفظ الكلي
بالبرهان المعروف بالبرهان من المتقدم

(٨٤) ان في الطبيعة طرفين متضايين الموجود المتحقق او الممكن
الذي لا يجدد الا اللاموجود ثم من جهة اخرى عقل الانسان الذي لا
يحد طاقة ادراكه الا حد الموجود نفسه اعني ان مدى بصورة العقل
يتناول كل موجود. اذا ما من شيء الا وقد يحضر الى العقل اذا استتمت
الشروط المطلوبة وليس من شيء الا ويمكن العقل ادراكه بالملكة
الطبيعية. والعدم وحده هو غير متعلق. والحال ان شيئاً اذا ولد في العقل
تصور ما هو فيكفي لحصول حقيقته الوجودية ان يقابل العقل بتصوره
هذا التالي شيئاً ينطوي تحت امتداد تصور ذلك الشيء التالي وعليه
فكان كل موجود قابلاً ان يقال فيه انه حق بالحقيقة الوجودية

وينبغي ان تعلم ان نسبة المطابقة بين عقل الانسان والموجود ليست
نسبة فعلية واقعية وانما هي نسبة ممكنة اي بالقوة. ومن ثم فاذا اوجنا
ان كل موجود هو حقيقي فمعنى ايجابنا هو هذا: كل موجود يمكن ان
يقال فيه حقيقي.

وهذا القيد الاخير مقدّر في اصطلاح العموم فاذا قلنا مثلاً ان
الحجر هذا حجر حقيقي فنعلم ان حقيقة خمريته الوجودية لا تنسب اليه
الا اذا اعتبر كونه بالفعل في حالة مطابقته بالقياس الى التصور التالي

الكان في الذهن وعليه فتكون الحقيقة الوجودية مقولة قولاً بالقوة. في
الموجودات التي لا تكون نسبتها الى العقل المتصور حدّها وماهيتها نسبة
حاصلة في الحال وبالفعل الواقع^(١)

المطلب الثالث

في البطل هل هو موجود في الطبيعة^(٢)

(٨٥) الجواب عليه ان البطل ليس بموجود في الطبيعة اذ قد
صرّح بك ان كل موجود فهو حق. وان قيل فكيف يقال اذاً هذا لو لم

(١) م: قال فرج ان تعلق الحقيقة بالعقل الالهي هو تعلق بالذات واما تعلقها
بالعقل الانساني فتعلق بالعرض. اثبت الشطر الاول اي تعلقها بعقل الله الخ قال:
لما كان الحق حالة ذاتية في الاشياء وجب ان يكون تعلقها التالي منحصر في العقل
الذي تتوقف عليه كل الاشياء توقفاً في الذات والحال ان كل الاشياء تتوقف على
عقل الله توقفاً في الذات اما اولاً فلان عقل الله هو وحده الوجه الصوري والمثال
الاولي الاعلى لكل حقيقة او هو به متحققة او ممكنة

ولما ثانياً فلان الله يدرك كل الاشياء ادراكاً بالاحادة الكلمة وقيسها قياساً
بالمساواة التامة وعليه فينتج ان الحقيقة تعلق بعقل الله تعلقاً ذاتياً.

واثبت الشطر الثاني اي تعلق الحق بعقل الانسان تعلقاً بالعرض قال: ما كان الى
العقل بحيث يمكن العقل ان يدركه اولاً يدركه بقوة الفعل فهو متعلق بذلك العقل تعلقاً
بالعرض. والحال ان الاشياء كذلك بالقياس الى العقل الانساني لان عقل الانسان
حادث يمكن ان يوجد وان لا يوجد فلا يكون الحق منسوباً اليه الا نسبة
بالعرض. اه. فتأمل.

(٢) م: البطل او الباطل في اللغة ضد الحق. ويراد به الكذب ايضاً. وعليه
فيكون الباطل دائماً بعدم مطابقته للشيء والعقل. ويشتم بالاعتبار كما يقسم الحق

شوف (اي كاذب) او ذهب باطل زيف وهلم جرا فالجواب عليه كما يلي :

ان كل موجود له من الخواص النوعية ما يوقننا على طبيعته الحقيقية فميزه عن غيره ولكن قد يتفق ان شيئين مختلفين بالنوع يظهر فيهما من اللوائح المتشابهة ما يوقع في مظنة الخطاء والذي لا يقف على حذر قد يعرض للحكم على طبيعة الشيء بحسب ظواهره الخداعة . ولهذا تسمع الناس يقولون تخدعنا الاشياء ويسمون تلك الاشياء خداعة باطلة ولكن الاخرى بهم ان يقولوا انخدعنا لا خدعنا الاشياء .

وعليه فاذا نسبنا الباطل الى الاشياء وقلنا هذا الشيء باطل او كاذب فالتقول فيه تجوز من قبيل نسبة ما هو خاص بالسبب الى السبب . قال القديس توما في الحق س ا ف ١٠ : ان شيئاً يولد معلومته في الذهن بواسطة ما يدومته في الخارج لان معرفتنا تستمد مبدأها من الخواص التي موضوعها بالذات هو الصفات المحسوسة ولذلك متى ظهرت شيء الذي هو ضده الى باطل متافيسيقي وذهني وادبي فالمتافيسيقي عدم مطابقة الشيء لعقل الله كما هي الدائرة المربعة . وقلنا « لعقل الله » للفرقة بين الباطل المتافيسيقي والباطل الذهني والادبي . والباطل المنطقي والذهني هو عدم مطابقة العقل للشيء او عدم مطابقة معرفة العقل للشيء المعروف ويسمونه الضلال . والادبي عدم مطابقة الكلام لتصوير التكلم ويسمونه الكذب . ولا يصح ان يقال انه كما يوجد حق موصوف بانه اساسي كما مر بك يوجد ايضا باطل يوصف بانه اساسي اعني انه يوجد الباطل في الاشياء الطبيعية لان كل موجود هو بذاته ومن ذاته حق وذلك بالنظر الى عقل الله وقد يكون باطلاً بطريق العرض بالنظر الى عقل الانسان كما ترس شرحه في المتن .

شيء صفات محسوسة دالة على طبيعة ليست هي معروضة تلك الصفات فيقال في ذلك الشيء انه باطل او كاذب ومن ثم فانه يقال في اشياء انها باطلة اذا كانت معدة من طبعها ان تظهر على خلاف ما هي او على ما ليست هي . ومع ذلك ليس يكون ذلك الشيء علة للبطل بمعنى انه يولد الباطل بالضرورة في الذهن لان الحق والباطل انما وجودهما بالاحالة هو في الذهن . اه .

الباب الخامس

في الخير الذي هو الخاصة الثالثة الكلية للموجود

(٨٦) انا نتهج بهذا الفصل النهج الذي سلكناه في الفصل المتقدم فبحث في المسئلة الاولى عن حد الخير ونبين في المسئلة الثانية ان الخير هو خاصة من خواص الموجود الكلية . نأتي في المسئلة الثالثة على حل بعض مشاكل متعلقة بهذا الباب فنقول :

المسئلة الاولى

في تعريف الخير

المطلب الاول

في ما المراد بلفظ الخير في الاصطلاح الدارج

(٨٧) اذا اكل صبي ثمراً شيئاً نسمعه يعبر عن التذاده الحنبي

بقوله: ما اطلبه هو خير . فالصبي يسمي خيراً ما يلزم له ويحلو لحواشه .
 قراءه "نجاح" اي يظلمه الشوق لما يحسن لحواشه ويشتاق اليه ويرغب في
 التمتع به ويحب . ولذا تقدم الصبي في السن وارشد فانه يسمي خيراً
 لا ما يلزمه فقط بل يدعو خيراً بالجملة كل شيء وكل شخص بل يبغي غرضاً
 ويسد حاجة اعني انه يسمي خيراً كل ما يجدي نفعاً ما اياً كان .
 فيقول الغناء جيد لانه يسد حاجة طبيعة والعلم خير للعقل الذي
 يظلم الى المعرفة والهمة خير للقلب المفتقر الى الحب وهلم جراً الى كل
 نافع مفيد ولذيذ

والخلاصة ان اسم الخير والجيد نطلقه على كل شيء لذيد او نافع
 فالخير اذاً في اصطلاح الناس البارح هو ما يكون به شيء لذيداً او نافعاً .

المطلب الثاني

في التعريف الاول للخير بحسب اصطلاح الفلاسفة

(٨٨) الخير هو موضوع الميل الطبيعي او ما ميل اليه الطبع .

ان ارسطو قد اعتبر الخير من حيث معلولاته فعرّفه بانه موضوع
 الاميال الطبيعية للموجودات اعني ما تميل اليه الموجودات من طبعها .^(١)

(١) م: قال ارسطو: الحق حق عند الجميع وكثيراً ما يتفق ان ما هو خير لواحد
 هو شر لآخر . اهـ . قال ابن مسكويه قال ارسطو الخيرات منها ما هو خير على
 الاطلاق ومنها ما هو خير عند الضرورة والاتفاقات التي تتفق لبعض الناس وفي
 وقت دون وقت وايضاً منها ما هو خير لجميع الناس ومن جميع الوجوه وفي جميع
 الاوقات ومنها ما ليس بخير لجميع الناس ولا من جميع الوجوه

ن فلسفة ارسطو تعلم ان كل موجوداتنا ميل من طبعه الى غاية هي غايته
 الطبيعية ميلاً بلا معرفة او ميلاً بمعرفة فيسعى وراء تلك الغاية جهده
 فلن ادركها وكان ذا شعور ارتاح اليها وتلذذ بها . وقيل ايضاً ان الخير ما
 تتوجه اليه من طبعها اميال الموجودات وما يتجد فيه ملاذتها اذا ادركته
 وكانت ذات معرفة . فيكون الخير موضوع الميل القطري في الموجودات
 وموضوع رغبة الارادة في الموجودات المدركة . ويعرفونه بانه ما يبعث
 الرغبة فيه والهمة اليه . والخير ما يؤثره كل شيء .

وان الارادة ما دامت تتدفق من غايتها او خيرها فيقال فيها انها
 تشتاق اليها واذا نالتها وفازت بها فيقال انها تفرح بها وتلذذ . ويقال فيها في
 كلا الحالتين انها تحب الغاية او الخير . وعليه فيصح ان يقال ان الخير هو
 موضوع شوق الارادة وارتياحها وما تحب .

ولا بأس ان نشبه الميل القطري في الموجودات غير المدركة
 بالارادة القابلة للشوق والرغبة . وحينئذ يصح القول على سبيل
 التشبيك والمجاز ان الموجودات الدنيا تشوق الى غايتها وانها ترتاح اليها
 وتتم بها اذا نالتها ومن هذا الوجه تدخل الموجودات الدنيا في تعريف
 ارسطو القائل: خير الموجودات ما يكون موضوعاً لاشواقها . اهـ .

المطلب الثالث

في ان الخير له اعتبار آخر في اصطلاح الفلاسفة

(٨٩) ان كون موجود خيراً هو كونه ملائماً لغايته اعني ان

في الكلام المتقدم هما عبارة عن حقيقة واحدة . وان قيل ما الرابط
المنطقي بين الحدين وما الوجه الجملع لها فقول : ليس شيء خيراً لانه
مشتى بل الصحيح العكس وهو انه مؤثر ومشتى لانه خير وهو خير
لانه يناسب مقتضيات (اي ضرورات وحاجيات) الموجود التي هو
خير له او يكون ملائماً له .

فاذا اعتبر النظام الوجودي فيكون ما هو ملائم مقدماً بالطبع على
ما هو مشتى والسابق في الفعل الواقعي فهو ميل الموجود نحو الغاية التي
اعد لها ^(١)

فتبع ذلك الميل في الموجودات ذوات الحس والضمير بصاحبه اطراداً
شعور لذة او هزة فرح . اللذة تتبع الفعل الذي تم على ما ينبغي وكما ينبغي
كما قاله القديس توما .

وهذه اللذة تنبئ صاحبها بما يفعله فيه الخير من الاثر وهي الدليل
الذي يرشده الى خيره . فيحصل من ذلك اننا اذا اعتبرنا النظام الذهني
فترى ان شعور اللذة يعرف صاحبه بما هو ملائم له لغني ان معنى اللذيد
سابق في الاعتبار الذهني لمعنى الملائم وان الاول يؤدي بنا الى الثاني .
فاللذة تشدد الميل وتبيحه وتكون في دورها موضوعاً للشوق .

(١) م : الاوائل لا تعرف بعض ما هو اسبق منها بل بما هو متأخر عنها كما
ان المال تعرف بمولائها ولما كان الخير هو بحسب معناه ما هو موجب لامتالة الشهوة
كان ان الخير يعرف تعريفاً رسمياً بحركة الشهوة كما تعرف القوة المحركة بالحركة .
ولهذا قل ارسطو ان الفلاسفة احسنوا اذ قالوا ان الخير هو ما يشبهه كل شيء . قاله
القديس توما في شرح علم الاخلاق . .

« ٢ » الخلاصة ان الخير هو ما يلائم طبيعة الموجودات . فان
قبل يتم تقوم ملائمة تلك الاشياء التي هي خير لطبيعة الموجود الذي يشاق
اليها . ثم لما كان ان شيئاً يقال فيه انه خير اذا كان موافقاً لغايته عرض
هذا السؤال وهو كيف ان غاية موجود ما تجعل طبيعته المعدة لها خيراً .
فهذان سؤالان قد علقنا لبيانهما وايضاحهما المطلبين التاليين . فتنبع .

المطلب الخامس

في ان الغاية تكمل طبيعة المتأ (اي ما وضعت له)

(٩١) « ١ » قد تقدم ان معنى الخير لا ينفك عن معنى الغاية
والغائية . وذلك لان شيئاً ان كان غير معدة لشيء على التعيين فلا يصلح
لشيء ولا يقال فيه انه خير كجسموع دواليب وعقارب ان كان لا يصلح
لشيء وكذا الجندي ان لم يكن مدرباً ومهيأ للدفاع عن الوطن فلا يقال
فيه انه جندي فيه خير وبخلاف ذلك ان كانت تلك الدواليب والابر
والعقارب معدة على وجه تعين به ساعات الوقت بدقة وضبط وكذا
الجندي اذا كان مدرباً على القتال وقائماً بما تقتضاه حاله من الدفاع عن
الوطن فيقال حينئذ ان الساعة حسنة جيدة والجندي جندبٌ جيد .
فالخير في كليهما خير مستعار ومستمد لها من الغاية الموضوعه لها والتي
تشرکہما في خيريتها .

فان تعين ساعات الوقت بدقة وضبط شيء خير وممدوح ولهذا
كانت الآلة المعدة له والقائمة به آلة جيدة فيها خير . وكذا الدفاع عن

الخيرية في الموجودات قائمة بملاءمتها لغايتها .

« ١ » ان اشهر ما يرد له اسم الخير حتى في الاستعمال الدارج هو ان يدل على معنى في الموضوع فان الناس قد اعتادوا ان يقولوا مثلاً هذه ساعة جيدة ويريدون بها انها تعين الساعة بدقة وضبط . ويقولون ايضاً هذا جندي جيد ويعنون به من كانت له الصفات اللازمة لتوفيق الجندي حقها . وان قيل ما المراد بلفظ الجيد والجودة (والجيد والجودة يرادفان الخير هنا) فإليك الجواب عليه : اتنا نعلم والجميع يعرفون ان البشر والاشياء لها غاية فالساعة مثلاً ليست آلة موضوعة لغير غرض وانما قد صنعها الصانع لغرض هو تعيين ساعات الوقت والجندي انما يتجند للدفاع عن الوطن . فمتى ادت الآلة المذكورة الى الغرض المقصود بها وافضت بها حركتها الى تعيين ساعات الوقت بضبط قيل فيها انها ساعة جيدة . وكذا الجندي اذا كان له من الصفات الطبيعية والاخلاق الادبية ما تقتضيه مهمته الاجتماعية ويمكنه من القيام بالدفاع عن الوطن عند مساس الحاجة اليه فيقال فيه انه جندي جيد حسن اي قائم بحقوق الجندية . فتكون خيرية الشيء او وجوده هي بوجه الاجمال ملاءمة ما هو ذلك الشيء او ما يفعل للغاية التي هو من اجلها .

وقد علمت ان لفظ الطبيعة في فلسفة ارسطو يراد به جوهر الموجود من حيث هو مبدأ اول لكل افعاله فيكون لفظ الطبيعة متاولاً لمعنى ما هو الشيء ومعنى ما في مكنته ان يفعل اعني انه يدل على كيان وقوة فعله وعليه صح ان نقول على سبيل الابهاز ان خيرية شيء او شخص انما هي

قائمة بملاءمة طبيعته لغايته .

« ٢ » ما هو معد الى غاية ما فهو ما يسمونه الواسطة . فتكون خيرية شيء هي ملاءمته لغايته من حيث هو واسطة اليها . واذا جردنا الخيرية عن معينات الشخص والشيء واعتبرناها من حيث هي صفة للموجود بوجه العموم فنقول ان خيرية الموجودات ملاءمتها لغايتها او الخيرية هي نسبة الملاءمة بين الوسائط وغايتها . فيتضح لك من ثم ان لفظ الخيرية مقول بالاضافة الى الغرض او الغاية . فان زالت الغاية لم يعد للخير محل واذا اتفقت معنى الغائية اتفقت ايضاً معنى الخيرية . قال القديس توما في س ٥ ف ٢ على ١ من خلاصته اللاهوتية : اما الخير فلما كان فيه معنى ما هو مشتهى ومرغوب فيه كان فيه نسبة الى العلة الغائية .

المطلب الرابع

في التوفيق بين التعريفين المتقدمين

(٩٠) قد قلنا في المطلبين المتقدمين اولاً ان الخير هو موضوع ميل الموجودات الطبيعي .

وثانياً ان الخير هو ما هو ملائم لغاية الموجودات . وها هنا نبعث في التعريفين هل هما متفقان معنى اولاً فان كانا متفقين فما وجه اتفاقهما في التحقيق وكيف يكون مضمون الواحد مرجعه الى الآخر . نقول :

« ١ » ان ما هو خير فهو مشتهى ومؤثر وما كان مشتهى فهو ملائم لطبيعة المشتهي فيتج من ثم ان التعريفين اللذين وضعناهما للخير

الوطن عند مساس الحاجة شيء خير مرغوب فيه ولذلك كان تدريب الجند وتهيتهم اليه خيراً . اعني ان الساعة جيدة لان غايتها جيدة او خير والجندي جيد لان مهمته جيدة وخير .

فتكون خيرية الساعة والجندي خيرية مستعارة او خيرية بالاضافة اعني انها خيرية بواسطة بالقياس الى الغاية .

« ٢ » يقول قائل لماذا كون الآلات تدل على الساعات بدقة وضبط يقال فيه انه خير . ولماذا المدافعة عن الوطن عند طرؤه الخطر يقال فيه انه خير . فالجواب على هذين السؤالين وما يشاكلهما هو ان الموجودات التي هي خير انما لها غاية مشتهاة لذاتها ليست خيريتها مستعارة لها ولا تستمدّها من خيرية غاية اخرى اعلى منها .

ودليله انه ان لم يكن خير مطلق فليس ايضاً من خير بالاضافة اذ لا معنى لخير بالاضافة ان لم يكن مضافاً الى شيء آخر ومن الممتنع ان نتعلل واسطة من غير ما غاية لها .

اما ما هو الخير او الخيور المطلقة فليس هاهنا محل البحث عنها وانما يكفي ان تعلم الآن ان الوسائط يمتنع فيها التسلسل كما يمتنع في العلولات والعلل . فلا بد من ان حلقات تلك الوسائط المترتب بعضها على بعض تنتهي الى غاية قصوى مطابقة هي خير بذاتها . والحال يقال في شيء انه خير لان طبيعته معدة وموافقة لهذه الغاية المطلقة او الخير المطلق اعداداً على وجه قريب او بعيد اعني بذلك لان افعاله تؤدّي به الى ذلك الخير المطلق .

« ٣ » لكن ما هي القوة الموجودة في الخير المطلق التي تجعلها بها خيراً ذلك الموجود المعد له . وما هي في الخيور الجزئية القوة التي تسري بها خيريتها الى الموجودات التي تذكرها (اي تلك الخيور) . فنقول لان الخير الذي هو غاية بكل طبيعة مفياه (اي ما هو غاية له) وهذا التكميل هو العلة الصورية لخيرية الموجودات .

وها هنا يعرض مسألة دقيقة وهي ماذا هو كمال الموجود ماذا هو تكمله وبالنتيجة ما هي العلة الصورية لخير الموجودات فهذه هي المطالب الاخيرة التي يفتي بنا اليها تحليل الخير تحليلاً متافيسيقياً . واليك بيان هذه المطالب في ما يلي . فتنبع .

المطلب السادس

في كيف ان الخير ينجز فعل تكميل^(١) الطبيعة

فيقال عندهم الخير مكمل

(٩٢) « ١ » ان كل موجود واجب اكماله فهو هوية ناقصة وكأن له حصة من الوجود مشوبة بعدم وجود يلزم ازالته عنه وتكميل الوجود فيه . وهذا ما يدل عليه لفظ Per-fectio اللاتينية وما اشتق

(١) م: للتكميل مصدر كل مزبد كل ومعنى كل في اللغة ثم والتشديد للتعدية واعطاه ايضا للبانة . وكل الشيء اتقه وجهه اي جملة جملة واعطاه كماله . والكمال يكون عنده نقصاً فيدل كل على صنع الشيء مع زيادة في الكمال وبهذا الوجه يكون كل عبارة عن قولهم Perficere

منها . فان لفظة Perficere مركبة من Per الدالة على الاتمام و Facere ومعناها صنع ومعنى كل الكلمة اتم صنع شيء واثق صنعه . فالوجود الذي شأنه ان يكمل هو هوية ناقصة لما حظ وسهم من الوجود ولكن سهمها من الوجود مشوب بنقص يجب تكمله . وعليه فان نظرت الى التكميل بمعناه الحصري ترى انه لا يتحقق حصوله الا في الموجودات المحدودة المتناهية لان معنى التناهي يلازمه ضرورة معنى الخلو والفراغ او النقص فيكون تكميلها هو سد ذلك الفراغ او النقص فيها ولا نريد بقولنا « سد النقص » انه يمكن سد كل نقص في الموجود المتناهي فان الموجودات الحادثة هي ابداء دائماً متناهية لانها هي بذاتها متناهية محدودة ولا علاج لتناهيها . وانما اردنا بقولنا سد النقص ان الكمال يضيف الى طبيعة الموجود المتناهي تماماً مستعدة له وهو لا يتق بها . لقد قلنا ان كل جوهر في هذا العالم انما يخرج الى الوجود وهو مقل في ذاته قوس فاعلة اذا استعملها يتم له الكمال تدريجاً .

والحال ان استعمال تلك القوى انما مبداء الاول هو غاية ذلك الموجود . لان اعتماد الطبيعة او ميلها نحو غايتها هو السبب المعين لفعل تلك القوى الفاعلة وان قل هذه القوى يبيع في صاحبها قواه المعروفة بالقوى القابلة والمنفصلة ويجعلها مستعدة بالفعل وذلك على وجه الاستقامة او على غير وجه الاستقامة وان جعل تلك القوى القابلة مستعدة بالفعل انما يحصل عنه بحسب شدته نمو في الوجود بخول الفاعل كمالاً ما .

فاذا الغاية تجود الطبيعة المعدة لها لانها لما كانت المبدأ الاول لجعل القوى القابلة المنفصلة مستعدة بالفعل كان انها مصدر نمو الوجود في طبيعة قابلة له اعني انها اي الغاية هي المبدأ الاول لكمال الموجود ولهذا قيل عندهم الخير مكمّل .

فالخير هو مبدأ تكميل الموجود من حيث يشتهي الموجود اليه . واذا شهاه حركه الى الفعل الى استعمال قواه وبذل الطاقة في ادراك الحقيقة التي هو قابل لها ومستعد اليها . فاذا الخير هو المبدأ الاول للتكمّل الذي به يكون الموجود كاملاً وخيراً .

فالغاية هي الخير الذي يكمل ويعبرون عنها بقولهم الخير الذي (بتقدير فعل يكمل) واما التكمّل فهو نفسه السبب الصوري لخيرية الموضوع المكمل او الخير الذي به (على تقدير الفعل ايضاً اعني الذي يكمل شيء به) ثم الموضوع المكمل او الذي صار جيداً يسمى الخير الذي اياه اوله (على تقدير نفس الفعل) (وقلت اياه لوقوع الكمال عليه وله اي الحاصل له الكمال)

« ٢ » يحصل من ذلك ان شيئاً يزداد فضلاً وجودة بقياس نموه في الكمال حتى اذا نال كل كمال لائق لطبيعته فيقال فيه انه جيد من كل الوجوه او جيد وخير مطلقاً والعكس بالعكس اعني انه كلما فاته شيء من الكمال اللائق بطبيعته نقص فضله وقلت جودته وزاد شره بمعنى الشر الكلي على ان الشر (كما سوف ترى) انما هو نقص الكمال اللائق بطبيعة الشيء .

المطلب السابع

في الوجود والجيد " وفي الهوية والجودة (عن المطول)

(٩٣) انا سنين لك قريباً ان كل ما هو فهو جيد. فليس الموجود والجيد مركبين تركيباً حقيقياً الا ان الوجود والجيد لا يتواطآن اي ليسا متحدين معنى. واليك بيان ذلك:

«١» ان اسم الموجود اذا اعتبر بمعناه الاصلي فهو يدل على الموجود الجوهرى كما رايت ولما اسم الجيد فلا يحمل على الجوهر معتبراً بمعناه الاصلي ولما يقال على الجوهر من حيث ما يعرض له من الكمال العرضي. فاذا اسم الموجود واسم الجيد او الخير اذا اعتبرا بمعناهما الاصلي لا يترادفان ولا يتواطآن. اذا قلنا في انسان مثلاً انه جيد كامل فلا نفي بلفظ الجودة كمال كماله الاول اي كمال طبعه الجوهرى بل نفي به كمالاً ثانياً عرض له كالصلاح والفضيلة وغيرهما. فان الطفل في مهبه حاصل على كماله النوعي الانساني ومع ذلك لا يقال انه انسان كامل.

لا تنكر ان الموجود الجوهرى هو كامل وجيد بالكمال الاول الجوهرى اعني بالكمال المقوم لنوعه وكذا الموجود العرض. وذلك لان القوة المكملة للخير هي في صاحبها المكمل مبدأً نحو الوجود. الا ان الخير اذا حمل على الجوهر من حيث كماله الجوهرى فعمله عليه او قوله عليه هو قول مستعار ومن قبيل التجوز ولما الاستعمال الاصلي الحقيقي في الجودة ان يقال على ما

(١) م: الجيد هنا يرادف الخير والجودة الخيرية او الخير بالمعنى الجرد

يعرض للجوهر مضافاً الى كماله الاول اعني ان الموجود ولما يقال فيه انه خير قولاً بالاصالة من جهة ما يلحقه من الاستعدادات العارضة.

«٢» ان الموضوع الصوري لمعلومة الوجود هو ان يكون مطلقاً اي غير مضاف. ولما الموضوع الصوري للجودة فيستلزم النسبة والاضافة وذلك لان الجودة او الخير ولما هو شيء لائق بوجود وهو مكمل له ومحيط اشواقه. والحال ان معاني اللائق والمكمل والمشتهى والمؤثر هي من المعاني المضافة. فاذا معلومة الوجود ومعلومة الخير او الجودة لا تتواطآن. فان قولك خير وجيد اسمان يدلان بالباشرة على ما هو لائق ومكمل ومشتهى ومن ثم فيدلان دلالة ضمنية على معنى الاضافة في الجودة والخير.

«٣» اذا علمت ان لفظ الجودة يدل بالضرورة على معنى الاضافة يسهل عليك فهم كيف ان شيئاً يكون خيراً وشرّاً بحسب اختلاف وجوه اعتباره كأن نعتبره خيراً بالنظر الى الواحد وشرّاً بالنظر الى الآخر فرب طعام واحد يصلح لمدة ويضر باخرى.

ويتبين انه لو ان الهوية من حيث هي كذا بمعناها المطلق تشمل كل ما يتضمنه معنى الخير لكانت كل هوية خيراً وجيدة دائماً في كل حال ووقت وبلا تغيير.

«٤» تنبيه ١ قد مرّ بك ان الخير يكمل. والحال ان التكميل يستلزم من الجهة الواحدة سبباً ومبدأ يعطي الكمال ثم محلاً قابلاً له من الجهة الاخرى.

تنبيه ٢ ثم اعلم ان استلزام التكميل مبدأً ومحلاً لا يلزم عنه ضرورة

ان يكون المحل القابل للكمال طبيعته غير طبيعة المبدأ الحاصل عنه الكمال بل قد يكونان طبيعة واحدة . فافهمه بفدك لقهم ما سوف يرد
تنبه ٣ الموجود بمعناه المجرّد او الكلي الذي يحیی مرادفاً للذات والماهية لا بوصف بانه خير وانما هو يتميز عن الخير تميزاً حقيقياً . وذلك ان الخير لا يتحقق الا في الموجود الذي فيه صلاحية لان يفعل ويكمل ويكون مؤثراً مشتهى . وهذه الشروط لا تتحقق الا في الموجود العین اي الوجودي .

المطلب الثامن

في أن الجودة تقال على نحوين

(٩٤) الجودة تقال على نحوين جودة صورية او مستقرة وجودة فاعلة او متعدية . فالجودة الصورية ما كان بها الشيء جيداً في ذاته كما لو قلت رجل فضيل عالم . والفاعلة ما سرى اثرها الى غير صاحبها فالاولى تكمل صاحبها والثانية توجه مباشرة الى تكميل غير صاحبها ولكنها تعود الى تكميل صاحبها بطريق الانعكاس وهي قائمة بان تزيد لغيرنا من الخير ما نريده لنفسنا . ويسمى القوم اليوم الانسانية ويسمى المسيحيون المحبة . (الى هنا عن المطول)

المطلب التاسع

في انواع الجودة او الخير

(٩٥) قد تقدم ان الخير هو موضوع اعتماد الموجودات الطبيعي

فان ادرك طالب الخير خيره فيحصل له من نيله لذة وان هذه اللذة قد تكون هي نفسها موضوعاً لشهوة تابعة وعليه فيكون متعلق اعتماد الموجود او ميله الطبيعي اثنين اي ما هو ملائم للطبيعة ولائق بها ثم لذة حاصلة من نيل ما هو ملائم ولائق .

فالموضوع الاول او الملائم لطبيعة المائل يسمونه الخير المقعولي او في المقعول او الخير الملائم . واللذة الحاصلة من نيله يسمونها الخير القاعلي او في القاعل او الخير الشهي والذيد . وان كليهما اسم الخير المقعولي والخير القاعلي إما ان يكونا الطرف النهائي الذي ترتاح اليه شهوة الطالب وتسكن عنده على انه الخير المطلق الخير بذاته اعني الغاية . وإما ان لا يكونا الحد النهائي بل حداً واسطاً يعتبر ادراكه سبيلاً يتطرق به الى نيل غاية وهذا الحد الواسط يسمونه الواسطة . فتكون الواسطة جيدة بالجودة المضافة الى الغاية فجودتها مستعارة لها اعني انها خير اضافي وهو ما يسمونه المقيد النافع ثم الخير الطبيعي الخاص بذوي النطق والاختبار يسمى الخير الصالح او الممدوح والمستحب او الخير الادبي

(١) الخير الصالح او الممدوح اذا حمل على الانسان اي اذا وصف به الانسان فهو يتناول في اصطلاح المدرسين الخير الطبيعي والخير الادبي والخير الطبيعي ما كل الطبيعة الانسانية باعتبار كونها المبدأ الاول لدلائل الحياة في الانسان . واما الخير الادبي فهو ما يكمل طبيعة الانسان من حيث هي المبدأ الاول لانفاله المختارة الصادرة عن الارادة المعقنة .

واعلم ان ما هو خير بذاته قد يكون من قبيل الخير النافع وايضاً الخير الطبيعي والادبي قد يكون كل منهما من قبيل الخير النافع . قال ارسطو ان خيرين مشتبهين

وان لم يعتبر فيه الا وجوده الخارجي . قال القديس توما ما تعريه بتصرف قليل : الذات اما ان تعتبر في حال كونها بالقوة واما في حال كونها بالفعل . ثم قال : اما في حال كونها بالقوة فان لها ضرباً من الميل الى الوجود واما في حال كونها بالفعل فان لها ميلاً الى حفظ وجودها فاذا ليس من موجود الا ويصح ان يوصف بالجودة والخير . هذا واذ تقرر ان كل موجود جيد وخير فكيف يتفق ان يكون ردياً وشرّاً وما المراد باسم الشر فالجواب عليه في المطلب التالي . فتبعه

المطلب الثالث

في ما هو الشر

(١٠٠) ان الشر من المضافات لانه نقص خير ما اي فواته وعدمه ليس من ينكر ان في العالم شرّاً . فالتا تعربه في كل حين ونلقاه عند كل خطوة . ولكن ان صدق ان كل طبيعة خير فكيف يتحقق وجود الشر قاليك الجواب .

ان الشر بمعناه المجازي هو عبارة عن مجرد سلب خير اعظم وهذا الشر الموصوف بالتافيسيقي هو احق بان يسمى نقصاً من ان يسمى شرّاً . واما الشر بمعناه الحقيقي فهو ما يخالف طبيعة الشيء او لا يلائمها وبهذا المعنى هو باعتبار ذاته من المضافات لا من الهويات او الحقائق المقولة بالاطلاق لانه عدم خير يقتضيه نمو طبيعة الشيء نمواً واجباً قياسياً ويطلق عليه المدرسيون اسم العدم^(١) (المقيد) قال القديس توما: الشر

(١) م : الشر ليس شيئاً وجودياً في الطبيعة بل هو عدم شيء صالح ولائق

حرمان خير طبيعي لشيء ينبغي له ان يكون حاصلًا عليه والشر عدم تهيؤ شيء الى غايته الواجبة له .

اذا اعتبر الشر بمعناه المادي لا المجرد فانه يفترض وجود هوية مفروضة الثبوتية . وان اعتبر بمعناه الصوري فهو من حيث هو شر فانما يقوم بفوات خير طبيعي واجب الوجود في شيء ما . فالعنى مثلاً شرّاً في الحيوان لانه فقدان البصر او عدم البصر في ما من شأنه او من طبعه ان يبصر والسرطان شر لانه يحرم البدن الآلي النظام الواجب لاتقان الوظائف الآلية وحفظ الحياة .

هذا ولما كان الشر من المضافات لقيامه بفقدان الشيء خيراً اقتضيه طبيعته كان انه لا يمنع من ان تكون طبيعة الشيء الذي هو فيه خيراً في ذاتها .

ثانياً: ضل اذاً من قال ان الشر جوهر وان بعض الجواهر شر بذاته كالسم في العقرب فانه شر في ذاته . والجواب عليه ان السم ليس شرّاً للعقرب لانه اذا نزع منه اعتوره مرض ولكنه قد يكون شرّاً لغيره . ومن زاول علم الطب علم ان السم قد يكون الدواء الوحيد النافع وان فعله في الجسم لا يضربه ضرراً ذاتياً وانما الضرر فيه اذا حوّلت وجهة فعله او أكثر منه فوق ما ينبغي . فبقي اذاً ان الشر في السم اضافي .

قال القديس اغوستين: ان الطبيعة الواحدة هي خير من حيث هي

بشيء . فليس اذاً عدماً مطلقاً لان العدم المطلق لا يوصف بالخير ولا بالشر لان العدم لا يوصف . وانما هو عدم مقيد مقاف اي عدم شيء . هذا بالجملة

الى تكميل شيء آخر وتعود بطريق غير مستقيم الى تكميل نفس الفاعل .
مثل ذلك الرجل الفضيل جودته في ذاته والرجل السخي الكريم جودته
تسري الى غيره اعني انه جيد وخير لغيره . فاذا قلنا ان كل موجود
جيد وخير فعني الجودة الصورية او المستقرة فقط

وثانياً ان اسم موجود في قولنا « كل موجود جيد » لا يطلق في
قضيتنا هذه على الموجودات المجردة والممكنة بل ينحصر للدلالة على
الموجودات الوجودية او الاعميان او على الجزئيات الحقيقية . فان مبدا
حسائياً مثلاً لا يقال فيه انه خير او شر ولكنه يطلق عليه اسم الحق
والصادق . ووجه الفرق بين الخير والحق ان الحق يقال على الموجودات
المجردة الكلية كما رأيت واما اسم الخير فلا يفهم معناه الا بالاضافة الى
معنى العلة الغائية كما مر بك . والحال ان معنى العلة لا يصدق الا على
الموجودات الوجودية او الاعميان المحققة ليس غير ولا يكفي لكون موجود
علة ان يكون ذاتاً ممكنة بل يجب ان تكون الذات متحققة الوجود .

المطلب الثاني

اثبات ان كل موجود جيد

(٩٧) اثبتت هذه القضية اولاً بالبرهان من الاستقراء فنقول
ان كل جوهر ميل من طبعه الى غاية ما يعلم منه او بغير علم بقصد
وروية واردة او بغير ذلك جميعه والحال ان ملائمة شيء لغايته هي ما
تقوم به جودته وخيره . فاذاً كل موجود جوهر هو جيد وخير

تضرب لك مثلاً مركباً آلياً حياً . ان القياس هو في المركبات اعني
من شأن المركبات الحيوية ان يكون فيها آلات موافقة وملائمة للمركب
معدة للقيام بافعال تقتضيها حاجات حفظه ونموه . فتكون اذاً الآلات جيدة
وخيراً وعملها جيداً والمركب الآلي الموافق لغايته الطبيعية خيراً ايضاً . ثم
هذا سرطان داء عظام الح بالمعدة وتشعبت متوشجة فيها عروقه حتى
اضطرب منها نسيج الآلة الهضمية وتوقف استمراء الطعام وتبلبل سير
الغذاء وفعل الغاذية في المقتضي فهل يصح القول لذلك ان هذا المركب
الآلي اصبح شراً وفاسداً . كلا بل ان ذلك المزاج الآلي لا يقاوم
الداء الطارئ غير منفك عن الميل الى غايته الطبيعية وعلى حفظ وجوده
وهذا الميل لا يزال جزء من عطف حاجبه الى ان يردي به ويبده الداء .
على ان القوى ان تركت وشأنها فتفعل فعلها الخاص بها الذي تتوجه به
اطراداً نحو الغاية حتى لو طرأت عليها من الخارج موانع تعذبها عن
الغاية فهي لا تفك عاملة ودائمة دائماً الى حفظ الموجود في طبيعته
وصيانته وجوده .

والمركب ما دام موجوداً غير هالك فهو جيد . على ان كل موجود
يميل الى غايته فهو جيد وخير وهذا المركب دائم الميل الى خير نفسه .
وان اتفق ان يكون في الموجود بعض قواه او بعض فعل من افعال قواه
خالياً وعارياً من الملائمة الى غاية الموجود فانما ذلك يكون فيه بوجه
التبعض ومن قليل العرض وانما طبيعته هي مستمرة جيدة . لان الموجود
ما دام موجوداً فطبيعته باقية هي قال الاندريس اغوستين : ان الطبيعة

طبيعة ولكنها تقلب شراً اذا فسدت . فليس من خليفة شراً البتة . . وهي ان وصفت بالشر فليست توصف به لانها شر بل لانه عرض لها الشر . اهـ .^(١)

الى هنا في ما هي طبيعة الشر . فلنأتين الآن الى البحث عن اسبابه . فنقول :

المطلب الرابع

في علل الشر (عن المطول)

(١٠١) « ١ » ان للشر علة مادية اعني لا بد له من محل يحل هو فيه ومعروض يعرض له . فالمعروض او المحل هو خير كما رايت . وليس

(١) م : لما كان الشر سلب خير كان يقسم باختلاف انواع السلب والخير . فان كان سلب خير اعظم عما لا يقتضي ذلك الخير من طبعه سمي الشر شراً متافيقاً . وان كان السلب سلب موضوع خيراً يقتضيه طبعه كان الشر شراً مجعاً الحقيقي . ثم قسموا هذا الاخير اولاً الى شر في ذاته والى شر الى غيره كالمرض شر في الحيوان والسم شر الى غيره صاحبه ويكون خيراً لصاحبه . وكذا الحكم على الجاني خير في ذاته وللحكوم له وشراً الى المحكوم عليه .

ثانياً الى شر قبيح مذموم وشر مضر وشر موجب بحسب ما يكون الخير من فيل الخير الصالح الممدوح او الخير النافع او الخير الذيد . فالرذيلة شر قبيح والسم شر مضر والصلب شر مؤلم موجب .

ثالثاً الى شر طبيعي والى شر ادبي بحسب ما يكون الشر هو عدم خير طبيعي محسوس كالألم او معقول كالجهل او عدم او سلب خير ادبي اعني عدم موافقة الافعال البشرية لقاعدة الاخلاق والاداب . ومن قيل الشر الادبي الخطية بانواعها . اهـ . عن فرج .

للشر علة صورية بالمعنى الحقيقي . لان العلة الصورية هي مبدأ باطني للكمال فهي تعرف بانها ما يسببه يكون الشيء . حاصلًا على كمال ما . .

والحال ان الشر ليس كمالاً بل هو بالعكس نقص الكمال قال القديس توما : ليس للشر علة صورية بل لان يكون عدم الصورة بالاولى . اهـ .

فاذا القول بان الشر له علة صورية هو من المتناقضات . لان الشر لا صورة له بل هو رفع الصورة .

وكذلك ليس للشر علة غائية لانه عدم ملاءمة الشيء او الفعل الى غايته اللائقة لان الشر قائم على وجه اخص بعدم توجيه شيء او فعل الى الغاية الطبيعية . فلا يتحصل من ثم ان الشر لا يكون له غاية لا باطنة بل خارجة . فالوجع مثلاً شر لكنه يدفع الجسم الآلي الى مقاومة افعال العوامل والطوارئ المضرة التي تنازعه الحياة . والوجع بهذا المعنى يكون نافعاً ومفيداً فله اذا غاية خارجة

« ٢ » اما هل للشر علة فاعلة . فالجواب نعم والا لا يتصور حصوله ولكنه يقال ليس الشر شيئاً ثبوتياً وضعياً والحال لا يتصور فاعلية علة فاعلة بلا معلول واقبي ثبوتي . ولهذا قال القديس اغوستين : ليس للشر علة فاعلة بل علة ناقصة الفعل او فاسدة . اهـ . ومراد القديس المذكور ان الشر لا يكون معلولاً طبيعياً وقريباً لفاعلية علة ما وانما هو حاصل عن تلك الفاعلية بطريق العرض وعلى غير استقامة . واليك بيان ذلك :

اولاً : انه يتمتع ان تكون علة شراً بذاتها . فان كل علة فاعلة هي بذاتها خير فلا يمكنها ان توجد على سبيل المباشرة غير معلول خير وجيد وذلك

من حيث في كذا فهي جيدة . فإذا كل جوهر هو جيد بالجودة
الصورية أو خير من قيل الخير الصوري .^(١)

(٩٨) البرهان الثاني وهو برهان من الباطن أو من ذاتيات الشيء
ودونك إياه : كل فعل فهو مبدأ كمال يكمل من طبعه فاعله تكميلاً
بالمباشرة أو على غير استقامة والحال ما من موجود إلا ويكون مبدأ لأفعال
فإذا ما من موجود إلا ويكون جيداً وخيراً

اثبات الكبرى : كل فعل إنما ينتهي إلى حد وضعي أو ثبوتي أعني
أن كل فعل يوجد أثراً أو هوية ولذلك إذا اعتبرنا مجرى الأشياء الطبيعي
فنرى أن الفعل يساعد في تكميل الفاعل فيجعله جودة ما وخيراً فإن كان
الفعل من الأفعال المستقرة في النفس فيكمل فاعله مباشرة وإن كان
متعدياً ومتجاوزاً فلا شك في أنه يكمل المفعول المتجاوز إليه بطريق
الاستقامة ويعود إلى فاعله بطريق الانعكاس ويزيده كمالاً . وذلك بناء
على شريعة عامة هي شريعة صدور الفعل وانعكاسه ومعناها أن الفاعل
يوقع أثره على المفعول وهذا في دوره يتقلب فاعلاً ويرد على الفاعل أثراً
ما . وعليه صح القول أن كل فعل إنما يؤدي فاعله كمالاً .

أما الصغرى فتبوتها حاصل من أن كل جوهر موجود في العالم فهو
مبدأ فاعلي وما فيه من معنى الأفعال فإنما هو مما هي . لو يساعد انتشار

(١) م : وإن قيل مما يمكن من أمر البرهان المتقدم فيبقى مقرر أن السرطان
مثلاً لن يكون خيراً فإذا يوجد شيء هو شر . فتجيب نسلم بأن السرطان لا يكون
قط خيراً للأمة ولا للبدن ولكننا نذكر شيئاً كون السرطان موجوداً قائماً بذاته فإن
السرطان ليس هو في ذاته إلا عارضاً طرأ على محل أو موضوع هو خير . فتأمل .

قواه .

فإنك إذا استقرأت وقائع العالم الموجود وتبعت فيه كل مراتب
الوجود فلا تكاد ترى موجوداً إلا وهو باعث إلى غيره خيراً وكمالاً
« ١ » أما في العالم الجمادي فما تراه في اصنافه من الكم والوضع
والحي والالين والتفاعل مع ما يستلزمه من الأفعال فكل ذلك يفيد
القوى فيها (أي تلك الأجسام) نشراً والقوى تساعد في كمال
الموجود

« ٢ » وأما في عالم العقول فلا نكير أن التصورات والحب والعلم
والفضيلة هي من المبادئ المولدة للكمال

« ٣ » وأما في عالم المركبات فالجزء خير للكل والكل خير للأجزاء
وانضمام الأجزاء خير للأجزاء المنضمة والجوهر خير للأعراض وهذه
خير للجوهر المعروض . فيتج من ثم أن كل موجود خير أي جيد وأن
الموجود والجودة أو الخير يتساويان امتداداً . أعني أن الجودة تطلق على
ما يطلق عليه الموجود

(٩٩) البرهان الثالث أخص ما اعتبرناه في البرهانين المتقدمين
هو تكميل الموجودات بالكمال العارض الذي هو الوجه الصوري في جودة
الموجود كما رأيت وأتأثبت بهذا البرهان الثالث أن الموجود الجوهرية
من حيث هو جوهر هو جيد وخير فنقول :

لأنك إن الوجود الخارجي فعل مكمل للذات والحال أن كل فعل
مكمل هو مبدأ للجودة والخير . فإذا كل موجود جوهرية هو جيد وخير

المسئلة الثانية

في ان الجودة خاصة من خواص الموجود العالية
اعني انها مقولة بالمعنى الكلي على الوجود

قضية

كل موجود جيد وخير

المطلب الاول

في معنى القضية

(٩٦) « أ » اذا قلنا ان كل موجود جيد فلا نريد بذلك ان
كل موجود يكون خيراً من كل الوجود بل ان كل موجود له جودته

لذاتها خير لا يكون مشتمل على لذاته لا لغيره وهو السعادة الغاية القصوى لذوي
النطق وخير مشتمل لذاته لان فيه معنى الجودة والخيرية وهو علادة على ذلك مشتمل
لغيره من حيث يؤدنا الى خير اعظم منه كما هي حال الفضائل الادبية . وبهذا المعنى
تكون الفضائل مشتملة لذاتها وقال ايضا الخيرات منها ما هي شريفة ومنها ما هي
ممدوحة ومنها ما هي بالقوة كذلك وما هي ناقصة فيها فالشريفة منها هي التي شرفها
من ذاتها وتجعل من اقتناعها شريفاً وهي الحكمة والعقل . والممدوحة منها مثل الفضائل
والافعال الجميلة الارادية والتي هي بالقوة مثل التبرؤ والاستعداد لنيل الاشياء
التي تقدمت . والنافعة هي التي تطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها الى الخيرات . ثم قال
الخيرات منها ما هو مؤثر لذاته ومنها ما هو مؤثر لاجل غيره ومنها ما هو مؤثر للامرين
جميعاً ومنها ما هو خارج عنهما . اهـ .

ويقسمون الخير عادة الى اقسام تختلف باختلاف الاعتبار فيه فهو اسبغ الخير

وخيره . وبين المعين فرق كما لا يخفى . وعليه فلا يخطر على بالنا ان
ننكر وجود الشر في العالم بل نقصر القول على ان كل جوهر له شيء
من الجودة والخير هذا من هذه الجهة

ثم اذا قلنا من جهة اخرى ان الجودة هي من خواص الموجود
بمعناها الكلي اي الخواص العالية فرادنا به ان كل موجود هو جيد وخير
بذاته ولذاته اسبغ انه جيد بالجودة المعروفة بالصورية والمستقرة
وهي كما علمت الصفة التي يكون بها شخص او شيء خيراً وجيداً بذاته .
ويقابلها الجودة الفاعلة او المتعدية وهي التي يسري فعلها بوجه الاستقامة

اولاً من حيث اعتبار الرتبة فيه اما خير المي او بالمعنى الكلي وهو المقول في كل
موجود واما طبعي وهو الخاص بكل فرد فرد من الجزئيات الحقيقية واما ادبي اذا اعتبر
ان فيه الموافقة للشرائع والسنن . ثانياً ان اعتبر فيه الصدق فهو اما خير حقيقي اذا
كان في الاشياء في الخارج على ما هو في الاعتبار والذهن واما ظاهري وهو خدعة
للناس وهو ما ليس في الواقع كما يظهر للراغب فيه كما هي الحال في الشهوات
المقنعة . وثالثاً اما بالنظر الى الغاية فالخير اما مستحب وهو ما كان مشتمل لذاته
ومن اجل ذاته وهو الخير الممدوح والصالح او الصلاح كالتفضيلة واما نافع وهو ما
كان مرغوباً فيه من اجل غيره على انه واسطة الى غاية كاللذات المرغوب فيه
لاجل الصحة واما لذيذ وهو ما كان مؤثراً ومشتمل من اجل ما يصاحب الفوز به من
انقباض القلب وفرح النفس كما هي سعادة القديسين . ثم ان بين الحق والخير فروقاً
اختصا ان الحق يعلق بالقوة الناطقة والخير بالقوة الشهوية . فالاول يولد المعرفة
والثاني يثير الشهوة والشوق ويولد الحب . ولما كانت المعرفة تنصب على الموجود
الوجودي والذهني والحب لا يعلق الا بوجود وجود وجودي يلتمسه الحب ليشتمع به
كان ان الخير والحق يختلفان في الخلق وصر والعموم وكان الخير لا يطلق الا على الموجود
الحق والحق يطلق على الموجود المحقق والذهني (فرج)

لان الفاعل لا يكون علة الا بقدر ما يكون بالفعل

والحال ان خيرية الموجود هي بحسبها هو بالفعل اعني انه يتفاوت فيه الخير بحسبها يتفاوت في الوجود . فاذا العلة الفاعلة من حيث هي فاعلة لا يمكن ان لا تكون جيدة وخيراً هذا فضلاً عن انه من الممتنع ان يكون موضوع العلة القريب هو اللاوجود . فاذا وجب ان يكون حد الفعل القريب هو الموجود وكل موجود فهو خير وجيد . فاذا لا يكون الموضوع القريب للفعل شراً البتة . ولذلك لا يكون ابداً الشر من حيث هو شر مراداً . كالجراح لا يريد بقطع اصبع المريض قطعه وانما يريد ازالة الوجع وقطع سريان المرض وهذا خير .

ثانياً : ان العلة الفاعلة وان كان لا يمكن ان يكون حد فعلها القريب الا معلولاً خيراً او جيداً فقد يحصل عن فعلها شر لا مباشرة بل على غير استقامة وبطريق العرض وذلك على ثلاثة انحاء . لان فعل العلة الفاعلة يعتبر فيه العلة نفسها الاصلية او الآلية الموجودة للمعلول ثم المحل الذي يقع عليه الفعل . اما (١) حصول الشر عن العلة الفاعلة حصولاً بطريق العرض من قبيل فاعلية العلة فلان الفاعلية فيها نقص لنقص في العلة ملازم (ذلك النقص) للعلة الاصلية او للآلية كشية الطفل مثلاً فيها ضعف ونقص لان اعصابه لم تأخذ ملاها من النمو ومشية الاعرج فيها ظلم وخم لان الجهاز المحرك منه فيه نقص . (٢) وايضاً قد تكون العلة الفاعلة كاملة ولكنها تصادف مائماً عادياً لفعلها في المحل الذي يقع عليه ذلك الفعل . مثلاً اخذ قماش ماهر منقشاً حسناً وبدأ يعالج به

الخشب ليصنع منه تمثالاً فخط عمله لان الخشب فيه عقد لا يتبع فيها المعالجة .

ثالثاً : وايضاً قد لا يكون النقص في الفاعل ولا في المنفعل ولا في كليهما جميعاً ولكن المعلول المقصود قد يكون مما ينافي الكمال المرغوب فلا يقبله . فان موجودات العالم مثلاً لا تطبق الا كمالاً محدوداً على ان الصورة النوعية هي التي تقوم كمالها الذاتي . وانه يحصل لها فوق هذا الكمال الذاتي كمال آخر عارض تكتسبه بما فيها من الاستعدادات الكثيرة او القليلة . والحال ان النظام الطبيعي يقتضي ان ايجاد صورة جديدة في القابل ينزع منه صورة او كمالاً سابقاً وجوده فيه كما ان صورة النار مثلاً لا توجد الا بنزع صورة الماء او الهواء . فينتج من ذلك ان اصدار معلول جيد اصداراً حاصلًا على وجه الكمال يستلزم بالضرورة سلب كمال سابق .

والحال ان سلب صورة سابقة او كمال سابق هو شر للسلب منه وبما ان ايجاد المعلول الجديد يستلزم ذلك السلب فالعلة الفاعلة لا تفتأ مستيقية افضليتها وذلك بشدة القوة التي تجزئها ايجاد المعلول الجديد . فقد وضع اذا ان العلة الفاعلة للشر لا توصف ضرورة بالنقص وعليه صبح ان يقال بالنعى المتقدم والشروط الاحتياطية المذكورة ان الله سبحانه وتعالى يكون علة الشر الطبيعي في العالم . اه . (عن المظول)

الباب السادس

في الوجود وفي خواصه المقولة بالمعنى الكلي العام

المطلب الاول

في التمييز بين الوجود وخواصه الكلية

(١٠٢) اننا بعد ان قلنا كلاماً مجملاً في المعلومات الست المقولة بالمعنى الكلي بحثنا بحثاً دقيقاً عن الخواص الثلاث الاخيرة وهي الوحدة والحق والخير او الجودة . فبقي علينا ان نرى ما بين الوجود وتلك الخواص من النسبة اعني هل يتواطأان ام هل يتميزان وان كانا يتميزان فأي نوع من التمييز يميزهما فنقول (نقلاً عن المطول لمربيه) :

اولاً : ان الوجود لا يشابه الجنس لان الجنس ما هو شائع بين انواع كثيرة تتضمن صفات هي غير صفاته وقابلة ان تضاف اليه . والحال ان الصفة الفصلية التي يراد ان ينوع بها الوجود اما ان تكون شيئاً ما او لا شيئاً وذلك على تقدير كون الوجود جنساً . فان كانت لا شيئاً لا يمكن ان تضاف الى الوجود وبالنتيجة لا يمكن ان تنوعه اي ان تجعله نوعاً وان كانت هي شيئاً ما فهي داخلة في الوجود الجنس . فاذاً ليس الوجود جنساً ومن ثم فليست الخواص الكلية من قبيل القصول النوعية الداخلة على الجنس . بل ليست تلك الخواص تشابه الاعراض المتميزة حقيقة عن معروضها الجوهرى لان الاعراض هي موجودات ما كما ان الجوهر موجود ما .

ومن ثم كان مفهوم تلك الخواص هو نفس مفهوم الوجود في الحقيقة . ثم ليست تلك الخواص تشابه المقولات العشر لان مجموع شمول المقولات المذكورة يساوي شمول الوجود والحال ان كل خاصة من الخواص الكلية المذكورة يساوي شمولها شمول الوجود اعني ان امتداد تلك الخواص بافرادها يساوي امتداد الوجود وكذا تضمنها يساوي تضمينه مع بعض خصوص في كل واحدة منها .

ثانياً : وان قيل ما عسى ان تكون تلك الخواص بالقياس الى الوجود وامتدادها هو امتداد الوجود وتضمنها تضمنه مع بعض فرق خصوصي في كل واحدة منها . او ليست اذا بتميزة عنه تمايزاً حقيقياً . افلا يصح والحال كذلك ان يقال فيها انها تساوي الوجود وانها هي هو بالمواطأة . فالجواب : لا ليست هي اياه بالمواطأة لان كل خاصة منها منظور فيها الى وجه اعتبار خاص بها لا يدل عليه اسم الوجود اذا أخذ باطلاق كمارايت . وعليه كانت الخواص الست المذكورة متميزة عن الوجود تميزاً لا حقيقياً بل ذهنياً ولا ذهنياً بحثاً بل ذهنياً مؤسساً او بالقوة وان لم يكن ذلك التأسيس مأخوذاً بمعنى كماله كما مر بك في بابيه . فتأمل (انتهى عن المطول)

المطلب الثاني

في ان الخواص الكلية للوجود هي ثلاث لد .
(اي الخواص المقولة بالمعنى الكلي على)

(١٠٣) قد تقدم ان الخواص الكلية والموجود

وعليه فان الخواص لا تضيف الى معنى الموجود تميئاً ما ثبوتياً .

وان قال قائل فكيف تعرض هذه الخواص للموجود فنقول

تعرض له من وجهين لا ثالث لهما . فتعرض عليه بطريق السلب او بطريق الاضافة لانه اما ان يعتبر الموجود من حيث هو بته وحقيقته المطلقة وحينئذ فينظر فيه من حيث هو واحد الى سلب القسمة اعني الى كونه غير مقسوم في ذاته . ويقال فيه انه واحد لان الوحدة نفي القسمة الباطنة . واما ان يعتبر من حيث هو مضاف الى شيء . مع بقاء هويته المطلقة وحينئذ فهو حق وخير . ولا يخفى ان الاضافة تستلزم طرفين متضايين . هذا من الجهة الاولى . ومن الجهة الثانية ان الموجود يشمل معناه متاولاً في امتداده كل شيء . فينتج ان متضاييف الموجود ينبغي له هو ايضاً ان يتناول شموله كل شيء . والحال اذا قطعنا النظر عن الله سبحانه الذي ليس من شأننا البحث عن وجوده ها هنا فلسنا نرى في العالم شيئاً يتناول كل شيء . الا عقل الانسان الذي يقو على معرفة كل شيء . وارادته التي تقوي على اشتها كل شيء . فالموجود من حيث مطابقته للتصور الذي به يدركه العقل كما هو فهو (اي الموجود) يقال فيه انه حق . ومن حيث ملاءمته لشهوة الارادة فهو (اي الموجود) يطلق عليه اسم الخير . فيتحصل مما تقدم ان الخواص المقولة على الموجود بالمعنى الكلي هي ثلاث لا اكثر . اهـ .

ثم اذا اعتبرنا خواص الموجود من وجه الطريقة التأليفية العامة فتمحصل النتيجة ذاتها اعني ان تلك الخواص ثلاث ليس غير . وذلك لان

نسبة كل الموجودات الى العلة العليا على ثلاثة انواع فقط : اولها نسبتها اليها من حيث هي علة فاعلة اولى يتوقف عليها وجودها او امكان وجودها . ومن اجل هذا يصح ان يقال فيها انها موجودات او اشياء . وهذه النسبة هي النسبة الاولى والاساسية في الموجودات .

والنوع الثاني هو نسبتها الى العلة العليا من حيث هي علتها المثالية التي بحسبها يتحقق او يمكن ان يتحقق كل شيء . فهذه النسبة في الموجودات هي صدقها وحقها

والنوع الثالث هو نسبة الموجودات الى علتها الغائية . وبهذه النسبة تقوم جودتها وخيرها . فتأمل .

المطلب الثالث

في رتبة التقدم بين الخواص الكلية (عن المطول)

(١٠٤) اعلم ان معنى الخير متأخر عن معنى الحق وهذا اي معنى الحق متأخر عن معنى الوحدة . فالشيء موجود ثم واحد ثم حق ثم خير . وهذا هو الترتيب الطبيعي بينها . واليك بيان ذلك بحسب تعليم القديس توما :

اما تقدم الحق فلأن الحق الذي هو من الاضافات يستلزم حضور مثال نوعي في الذهن لان الحق يدل على ما هو مكمل لشيء بحسب ماهية نوعه .

واما الخير فيشمل هذا الكمال النوعي مع زيادة هي فعل الموضوع

الخير او الجيد في الارادة فعلاً حقيقياً والحال ان علة هذا الفعل المؤثر في الارادة لا يمكن ان تكون هي الماهية النوعية بل يجب ان تكون شيئاً وجودياً فاذا في الخير ما في الحق مع زيادة شيء آخر ومن ثم كان الخير متأخراً بالطبع عن الحق

واما كون الحق متأخراً عن الوحدة فلأن الحق يفترض سبق فعل ادراك ذهني . والحال كل موضوع ادراك ذهني فهو واحد لان كل ما هو معقول فالتما هو معقول من حيث هو واحد . قال الفيلسوف في ٤ : متافيسيقي : من لا يعقل الواحد لا يعقل شيئاً . قاله القديس توما . اه . وقد سبق بيان ذلك في باب الوحدة . فتأمل ^(١)

الباب السابع

في المبادئ الاولى (م : عن المطول)

المطلب الاول

في ما هي المبادئ الاولى

(١٠٥) ان العقل اذا حصل على المعلومات الفائقة الشمول والتي يسمونها العامة او الكلية فلا يقف عند مجرد تصورهما على حدة بفعل التصور

(١) م : ان بعض الفلاسفة عقب البحث عن الخواص الكلية بالكلام على ما يترتب عليها وهو النظام والجمال والكمال . لان النظام مبني على الوحدة والجمال على الحق والكمال يفترض الخير . واما المؤلف فقد ارجأ الكلام عليها الى القسم الرابع من مؤلفه هذا . وانا نضيف اليه في مقامه ما لم يقله وما تكون الحاجة ماسة اليه .

البيسط بل يقابل بعضها ببعض ويستخرج من تلك المقابلة ما يتبنا من النسب والعلاقات وان هذه النسب الاولى الخاصة عن تلك المقابلة والتبادر الى الذهن هي ما يسمونه المبادئ الاولى .

ويمكننا ان نعتبر هذه المبادئ من وجهين . لانها اذا اخبرناها من حيث هي نسب قائمة بين معلومات فائقة الشمول فذلك النسب هي ما يسمي عند الفلاسفة بالمبادئ الالهية او بالمعنى الكلي . وان نظرنا الى عبارة تلك النسب من حيث هي واسطة تؤدي الى التفرقة بين صادق القضايا وكاذبها فهي حينئذ ما يطلقون عليه اسم المبادئ المنطقية .

واعلم ان المبدأ لا يكون مبدأ اولياً من قبيل المبادئ بالمعنى الكلي (المتافيسيقية) الا بشرطين اولهما ان يكون حد المبدأ مأخوذاً كل منها بالمعنى الكلي . وثانيهما ان تكون النسبة بين الطرفين نسبة قريبة لا بعيدة . واما المبدأ الاول المنطقي فيعرف كونه كذلك اذا استجمع خواص وصفات مرجعها الى ثلاث على ما قاله ارسطو :

اولاً : ان تكون النسبة التي يدل عليها المبدأ بادية الواضح ظاهرة البيان يدركها عالم الناس وجاهلهم خاصتهم وعامتهم ومن قبحت منهم نيته ومن سلت هما بيان في فهم تلك النسبة . لانها من الجلاء بحيث اذا أدرك طرفاها فاذا هي تحضر من نفسها للذهن حتى كان من المتع طبعاً جهلها او تجاهلها . ولئن وجد من جحد صدق تلك المبادئ بفهمه فهي في الحقيقة راسخة في ذهنه وضميره وممكنة من نفسه .

ثانياً : ان يكون صدق تلك النسبة مطلقاً عن كل قيد وفرض

خصوصيين وذلك لان العقل حالما تأخذه بقظة الادراك بفعل في الموضوع اياً ما كان (ذلك الموضوع) فعله التجريدي فاول ما يتأدى اليه بفعل التجريد هذا انما هو ابداً معلومة الوجود واللاوجود او موضوع المعلومات القائمة الشمول اي المعلومات المقولة بالمعنى الكلي . والحال ان المبادئ الاولى هي التي تبثق للعقل من كل موضوع من مواضع تصوره اياً كان ذلك الموضوع .

ثالثاً : ان المبادئ الاولى هي من الاوليات القرينة فلا يحتاج في ادراكها الى اعمال نظر وتحليل ولا الى تلقين مدرّس وانما حضور طرفها للذهن كافٍ بنفسه لانجلاء نور صدقها وضرورتها .

ثم اعلم انه ينبغي ان لا تخلط المبادئ الاولى بمبادئ العلوم الخاصة فان بينهما بوناً وفرقاً عظيماً . لان مبادئ العلوم الخاصة لا توصف بانها اولى الال بالقياس الى ما ينطوي تحتها وفي دائرة امتدادها الضيقة من المعارف الخصوصية . وهذه المبادئ انما يتوصل اليها بطريقة التحليل في موضوع معين يدور عليه ذلك العلم الخاص ثم انها فضلاً عن ذلك لا يتبني منها كل مظنة ريب انتفاء مطلقاً والواقع شاهد بان كثيراً من تلك المبادئ حامت حوله ريب الخلاف وانها بقيت وتبقى محطاً للتضارب وتنازع الآراء حتى يحال الجزم في صدقها او كذبها الى حكم المبادئ الاولى على ان المبادئ الاولى هي القاعدة السامية المدبرة للعلم والحصن الحامي لتمام المعارف من انتهاك الضلال . ولما ما هي هذه المبادئ الاولى فالمطلب التالي يفيدك الجواب عليه .

المطلب الثاني

في ان المبادئ الاولى ثلاثة (عن المطلب)

(١٠٦) لما كان المبدأ الاول هو النسبة القرينة بين معلومتين فائتقي الشمول كان ان المبادئ الاولى تعدد بتعدد النسب الممكنة بين المعلومات القائمة الشمول . ثم ان الموضوع في تلك المبادئ يمكن اعتباره من وجه معناه التجريدي ومن وجه معناه الكلي . وقد مر بك ان المعلومات القائمة ست : الوجود والشيء والتماز والواحد والحق والخير . وعليه كانت القضايا الآتية كلها مبادئ اولية . وهي :

باعتبار التجريد	الموجود هو ما هو	كل موجود هو ما هو
	الموجود هو شيء ما	كل موجود هو شيء ما
في	الموجود واحد	كل موجود واحد
	الموجود حق	كل موجود حق
موضوع القضية	الموجود جيد وخير	كل موجود جيد وخير

ويصح التماكس في كل واحدة من هذه المعلومات مع الاخرى بان يقال مثلاً : ان شيئاً ما هو موجود وكل شيء هو موجود . الشيء واحد وكل شيء واحد . الواحد هو شيء ما وكل ما هو واحد فهو شيء ما . الحق هو موجود ما وكل ما هو حق فهو موجود . الخير هو شيء ما وكل خير فهو شيء ما الخ .

فكل هذه القضايا يصح ان يطلق عليها اسم المبادئ المتحدة الطرفين

لان كل معلومة من المعلومات المقولة بالمعنى الكلي هي في الحقيقة متواطئة مع اختها ومتمدة معها وجميع هذه القضايا هي نسبة الموهو بين الطرفين ومرجعها الاخير الى هذه القضية الموجود هو ما هو . ولكن هذه القضايا لا يدل موضوعها على نفس محمولها دلالة بلا فرق البتة . فترى ان وجه التماكس بين هذه المعلومات لانها متساوية في النظم فان التمييز بينها هو من قبيل التمييز الاعتباري الذهني لا من قبيل التمييز الوجودي . فلو قلت مثلاً الموجود شيء ما فالموجود هو هو الشيء بالمعنى الوجودي ولكنه يتميز عنه من وجه الاعتبار الذهني . وذلك لان الموضوع في هذه القضية وهي «الموجود هو شيء ما» انما يدل على هوية مع وجودها . واما المحمول وهو شيء ما فانما يدل على حقيقة الموضوع اي هويته مع قطع النظر عن وجودها . اعني انه لا ينظر فيه الى نفي وجودها او ايجابه . فيكون اسم الموجود واسم الشيء هما بالنظر الى المادة ولكنهما مختلفان بالنظر الى الصورة .

وكذا لو قلت الموجود هو واحد فالمحمول وهو واحد هو في الواقع نفس الموجود الذي يدل عليه الموضوع مع فرق انه اي المحمول يعتبر فيه معنى الالافقة وكذا قل في هذه القضية الموجود هو حق فان الحق مع دلالة على الموجود يعتبر فيه معنى المطابقة لمثاله الذهني المجرد . وهكذا هلم جراً في باقي المعلومات . وعليه فقد ظهر لك ان هذه القضايا لا يدل طرفها على معنى واحد بنفسه بلا فرق مطلقاً واما لو قلت الموجود هو ما هو فيظهر لاول وهلة ان المحمول هو نفس الموضوع فلا فائدة فيه .

والصحيح ان اقل ما يوجه المحمول هو كون معنى الموضوع مستمراً ومطلقاً عن قيد زمان او مكان . فتأمل .

(١٠٧) «١» اذ رجعت كل تلك القضايا المتحدة المتعددة التي تدل على النسبة القرينة بين المعلومات الفائقة الشمول الى ايسر واخضر عبارتها فانك تشأى الى مبدأ اولي هو هذا : الموجود هو ما هو . ويسمونه مبدأ المساواة والاتحاد . وهذا المبدأ هو اولي باطلاق معنى الاولية لان معلومة الموجود لا يسبقها معلومة اخرى في الذهن

وان المنطقة يعبرون عن مبدأ المساواة بقولهم : كل قضية يكون محمولها متحداً مع موضوعها فهي صادقة حقة . فبدأ المساواة هذا شامل الانطباق شمولاً عاماً . وكذا قول المنطقة صحيح في كل القضايا اية كانت ثم ان المساواة او الاتحاد بين شيئين اما ان تكون كلية او جزئية . وعلى تقدير جزئيتها وضع المنطقة هذه القاعدة فقالوا : كل قضية يكون المحمول فيها متضمناً في الموضوع فهي صادقة .

ثم ان كان طرف النسبة الاول معتبراً من حيث هو كل كي مركب من اجزاء فعبارة مبدأ المساواة هي حيث هذه : الكل مساو لمجموع اجزائه .

الكل يشمل هذا او ذاك الجزء من اجزائه .

«٢» اما الوجود الذي يدخل في المعلومات الفائقة الشمول

فهو مرتبط بمعلومة ما هو متماز ومتميز وغير . وعبرة النسبة فيه هي هذه : الموجود ليس ، ليس هو نفسه . او الموجود يتلief الوجود . او كل

موجود هو غير ما ليس هو . وهذا ما يسمى عندم مبدأ التناقض . وعبر عنه ارسطو بقوله :

من المستحيل ان يكون شيء واحد موافقاً ولا موافقاً معاً . ومن وجه واحد لموجود واحد بالمعنى الصوري . وعبارته المنطقية هي هذه : كل قضية يكون فيها المحمول الواحد بعينه موجباً لموضوع واحد بعينه ومنفياً عنه معاً فليست صادقة بل كاذبة .

ثم ان مبدأ التناقض يفترض في العقل فعلاً ذهنياً هو غير الفعل الاول الذي به ادرك الموجود وهذا الفعل هو فعل ادراك انجاز شيء عن غير ، او فعل ادراك السلب . وهو لهذا تابع لمبدأ المساواة ليس هو هو بل يجب تمييزه عنه .

« ٣ » اما معنى السلب او نفي الوجود او التمييز فهو لاحق على الاثر لادراك الموجود . وليس بين ادراك الموجود وادراك سلبه ادراك واسط . ومن ثم ليس بين الموجود واللاموجود او بين الشيء وسلبه حد وسط . وهذا ما يعرف عندم بمبدأ نفي الوسط . وقد عبر عنه ارسطو بقوله : ليس بين طرفي التناقض وسط : او ليس بين طرفين متناقضين حد وسط . وعبارة هذا المبدأ المنطقية هي هذه : ان قضيتين توجب احدهما محمولاً لموضوع وتسلمه الاخرى عنه تكون الواحدة منهما صادقة والاخرى كاذبة . او ان احدى القضيتين المتناقضتين صادقة والاخرى كاذبة . ان كانت الاولى صادقة فالثانية كاذبة وبالعكس .

فيحصل ان مبدأ نفي الوسط هو تابع لمبدأ التناقض لان موضوعه

المادي هو التناقض نفسه .

فقد نتج مما قدمنا ان مبدأ المساواة هو مبدأ اولي اول اذا نظرنا الى النظام التحليلي والنشئي وان نظرنا الى تحقيق يقين معارفنا فبمبدأ التناقض هو الاخير لانه هو بمثابة المحك الذي يعرف به كل علم يقيني

قال ارسطو ان مبدأ التناقض اصدق المبادئ اذ يستحيل على كل امرئ اياً كان ان يقول معتقداً في شيء انه هو وليس هو معاً . وعليه كان مبدأ التناقض هو القاعدة العليا لكل قضية تحتاج الى اثبات

المطلب الثالث

مبدأ التناقض مطلق عن قيد الزمان (عن المطول باختصار)

(١٠٨) من المنطقة من قال ان مبدأ التناقض عبارته هذه : من المستحيل ان يكون شيء واحد بعينه موافقاً ولا موافقاً معاً وبوقت واحد لموجود واحد بمعناه الصوري . فترى انهم اضافوا اليه قيد الزمان لظنهم ان لفظ « معاً » الوارد في عبارة المبدأ يدل على الزمان فاضافوا اليه « وبوقت واحد » مع ان هذا القيد لا حاجة اليه ولا هو من مقتضيات المبدأ الضرورية . لانه من البين ان شيئاً واحداً لا يوصف باوصاف متناقضة معاً لا في وقت واحد ولا في اوقات مختلفة فالمبدأ اذاً مطلق عن كل قيد زمان لقصر اعتماده على الموهو في الموضوع ليس غير والا (اي لو اقتضى صدقه ثقيده بزمان) لكان من مقولة المتى وبطل ان يكون فائق

الشمول او مقولاً بالمعنى الكلي . وعليه فليس لفظ « معاً » وارداً للدلالة على معية الزمان بل على معية الوجود . وصدق مبدأ التناقض يستلزم ضرورة كون الموضوع واحداً بعينه معتبراً من وجه واحد صوري . وحسب . لانه يتمتع مطلقاً ان الموضوع الواحد بعينه حال كونه معتبراً من وجه واحد صوري يحمل عليه محمولان متناقضان معاً . وعليه فكان ان صدق المبدأ لا يقوم عليه تكبير ولا جدال . وذلك انه لا يتصور في المحمولات المقولة على الموضوع الا احداً صريحاً لان تلك المحمولات اما ان تكون مقولة على الموضوع قولاً بالذات او قولاً بالعرض . وفي كلا الحالتين لا حاجة في صدق المبدأ الى قيد الزمان . اما على التقدير الاول فلأن ما هو مقول بالذات على الموضوع نسبه اليه ذاتية ولازمة له ابداً دائماً وبمعزل عن كل قيد زمان . وايضاً على التقدير الثاني لا حاجة في عبارة المبدأ المذكور الى قيد الزمان لانه ان ازلنا ان الموضوع واحد بعينه بالوحدة الصورية فيصدق بالضرورة وابدأ دائماً ان هذا الموضوع لا يكون حاراً لا حاراً حياً لا حياً مثلاً . نعم قد تتعاقب فيه الصفتان المتناقضتان بحسب اختلاف التأثيرات الواقعة عليه ولكن اختلاف التأثير يجعله مختلفاً وغير بالصورة ولم يعد واحداً بالوحدة الصورية كما هو الفرض . وعلى تقدير كونه واحداً بالصورة يستحيل ان يصدق عليه ايجاب ونفي محمول واحد بعينه . فاذا ليس قيد الزمان بضروري لمبدأ التناقض في حال من الاحوال . وهذا دقيق فافهمه .

المطلب الرابع

في مبدأ العلة الكافية (عن المطول)

(١٠٩) ان هذا المبدأ الذي اخذ شهرته عن العلامة لينتس عبارته هي هذه : كل موجود له علة كافية . ولكن هذا المبدأ ليس اولياً لان موضوع القضية « الموجود » لا يمكن تحليله ومن ثم لا يمكن ان يستخلص من معلومته (اي الموجود) معلومة العلة الكافية استخلاصاً تحليلياً^(١) وسوف يبرك ان مبدأ لينتس هذا تابع لمبدأ العلية وان هذا الاخير لا ينطبق على كل موجود فليس اذاً مبدأ اولياً بمحصر المعنى .

(١) م : قد مر في المطلب الاول من هذا الفصل انه يشترط في كون المبدأ اولياً ان يكون كل من طرفيه من الاسماء المقولة بالمعنى الكلي اي ان يكونا من المعلومات العامة الشمول وليس هذا الشرط موجوداً في مبدأ العلة الكافية

القسم الثالث

في الجوهر ومعيناته
او في اخص اقسام الوجود

ترجمة القسم

(١١٠) قد بحثنا الى هنا في الانحاء التي يقال عليها اسم الوجود
فبقي علينا الآن ان نقابل بعضها ببعض فيكون موضوع هذا القسم هو
درس هذه المقابلة . وقد علقنا هذا القسم على اربعة ابواب
الباب الاول ينصب بمجته على الجوهر واعراضه .
والباب الثاني في الوجود بالفعل والوجود بالقوة .
والباب الثالث تعارض فيه الجوهر المخلوق (الذي هو موضوع
الادراك الاول الذهني) بالجوهر اللازم الوجود واللامتناهي الذي تتوصل
الى معرفة وجوده بالوجودات الحادثة .
والباب الرابع يشمل تنبيهات مئة للقسم الثالث . وسنرى في هذا
الباب ان كل مباحث هذا القسم مرجعها الى الجوهر وكذا ينضح ان
موضوع علم ما وراء الطبيعة هو واحد . هذا واما الباب الاول فيتناول
اربعة فصول .

الفصل الاول في الجوهر

والفصل الثاني في العرض
والفصل الثالث في طبيعة التمييزين الجوهر والعرض ما هي
والفصل الرابع في الاعراض

الباب الاول
في الجوهر واعراضه

الفصل الاول
في الجوهر

المطلب الاول
لمحة مجملة في الجوهر والاعراض

(١١١) اذا تبينا موجودات الطبيعة وجدناها على هويات مختلفة
اذ منها مالا يوجد الا بمقارناً ومتعلقاً بهوية اخرى سابقة له كفعل المشي
مثلاً والجلوس والاحساس والتفكر والارادة الى غير ذلك من الافعال التي
لا توجد ولا تصور بمعزل عن هوية اخرى سابقة فرضاً فائنا . بلا محالة
نسب هذه الافعال وما شاكلها الى شيء او الى شخص يمشي او يجلس
او يفكر او يريد بناء على ان هذه الافعال لا تقوم ولا تصور قائمة بذاتها
بدون فاعل لها . واحوج من هذه الى غيره في وجوده بعض كصفات
كالطول والعرض والشكل الربع والمستدير في الجسم التعليمي . فهذه ايضاً
لا يمكن تحققها ولا تعقلها بدون شيء . هو طويل او عريض او ذو شكل

على بعض وهذا محال .

فقد ثبت اذاً بشهادة الوجدان ان موضوع تصور العقل اما انه جوهر واما انه مسنود الى جوهر

« ٢ » . ثبتت هذه الحقيقة بالبرهان المستمد من وجود الاعراض وجوداً واقعياً فنقول : ليس من ينكر وجود اعراض او موجودات تقتضي طبيعتها ان تكون موجودة في غيرها والحال ان كونها موجودة يستلزم بالضرورة الطبيعية لها وجود ما هي موجودة فيه . فهل يتصور مثلاً وضع من دون شيء موضوع في اين . ثم اليس الغذاء هو عمل حي يتغذى به . ثم ما الشعور وما الشوق وما الفكر وما الارادة وهلم جراً . اليس كل ذلك فعل شيء او شخص يشعر ويشتاق ويفكر ويريد . فاذاً وجود الاعراض يستلزم بالضرورة وجود شيء جوهرى معرض لها موجودة هي فيه . وعليه فان اصحاب الحدوث المطلق هم في تناقض بين . لانهم يسلطون من الجهة الواحدة بوجود الاعراض ثم ينكرون من الجهة الاخرى وجود الجوهر على ان الوجود في جوهر ما داخل في حد العرض . قال القديس توما : الجوهر شيء من مقتضيات طبعه ان يكون وجوده لا في غيره . واما العرض فهو شيء من مقتضيات طبعه ان يكون وجوده في غيره ^(١)

(١) م : اراد القديس توما بقوله « شيء » الماهية لا الموجود لان الموجود لا يصلح جنساً . قال : لا يصح تعريف الجوهر بقولك هو الموجود بنفسه كما قاله ابن سينا لان الموجود لا يصلح جنساً بل ان صح تعريف الجوهر مع انه جنس الاجناس فيكون تعريفه هذا (وهو ان الجوهر شيء) تقتضي ماهيته ان لا يكون في غيره . اهـ . اما الفيلسوف دي كرت فقد عرف الجوهر قال : هو الشيء الذي يوجد على وجه

ثم ما احسن ما قال بعض الفلاسفة حيث قال . لو ان كل ما فينا لا يمتاز عن الحادث لما كنا نحن الا طوارئ يحل بعضها بعضاً فلكي تظهر لنا هذه الحوادث والطوارئ منضمة في وحدتها التي هي فيها ولكي يتسنى لنا الوقوف على تعاقبها وتوالي بعضها بعض على سلسلة

لا يفترق معه لوجوده الى شيء آخر . اهـ .

فهذا التعريف فيه اشتراك في الالفاظ لانه اما ان يراد بعدم افتقاره الى شيء آخر في موضوع يحل فيه فالتعريف صحيح وهو المعتمد عليه عند الفلاسفة . واما ان يراد بعدم افتقاره الى شيء آخر في موضوع يحل فيه ونفي علة يحصل عنها وحينئذ فالتعريف قاسد ومؤثر الى اذليل وخيمة . وذلك لان معنى الجوهر من حيث هو جوهر لا بوجوب توقفه في وجوده على علة ولا ينبغي ذلك عنه وانما المعنى الجوهرى والحقيقي فيه ما هو وارد في حده وهو انه ماهية ثابت لها الوجود لا في شيء آخر هو بمثابة موضوع مقل وحافظ لوجودها من غير ما نظر الى ان هذا الجوهر او ذاك هل هو مقتدر في وجوده الى علة فاعلة خارجة توجد له او لا واما كون هذا التعريف لذي كرت مودياً الى اذليل وخيمة فلانه ان اراد به ان الجوهر لا يفترق في وجوده الى محل مقل له ولا الى علة فاعلة خارجة موجودة له . فلا يكون جوهرأ الا الله وحده عز وجل ويكون كل ما هو موجود في العالم مما نسميه جوهرأ ان هو الا اعراض الجوهر الوحيد الالهي . وهذا هو مذهب الحلولية

وعرف ابن تينس الجوهر قال : هو موجود فيه قوة الفعل . ولكن هذا التعريف قاصر وكثير الشمول لان الاعراض ايضاً لها نوع من قوة الفعل . ثم اذا اعتبرت في الجوهر قوة فعله فهو يسمى طبيعة لا جوهرأ .

واعلم ان ما نقوم به ذات الجوهر ليس كونه محلاً للاعراض ومقلأ لها بل كونه قائماً بذاته . لا ننكر ان اول ما ندركه في الجوهر هو كونه محلاً مقلأ للاعراض ونكتنا اذا ادركنا تأدي بالبرهان الى ادراكه انه لا يمكنه ان يكون محلاً مقلأ لغيره ما لم يكن من قبل قائماً بنفسه (عن زيليارا باختصار)

مربع او مستدير . فهذه الموجودات التي لا توجد ولا تعقل الا مقارنة ومتعلقة بوجود مفروض كونه سابقاً في ما نطلق عليه اسم الاعراض . واما الموجودات المفترض وجودها والمتعلقة تلك بها فهي ما يسمونه المعروض او المحل او الجوهر .

المطلب الثاني

في ان الجواهر موجودة

(١١٢) ان اصحاب الفينومينيسم^(١) المطلق لا يسلون الا بحقيقة الطوارئ الباطنة والحوادث الخارجة وعندهم ان القول بان من وراء تلك الطوارئ والحوادث موضوعاً تكون عليه ومعرضاً مقلاً لها هو من الاقوال الوهمية . وانا دفعاً لهذا القول الباطل ثبت بالبراهين القاطعة

(١) م : قد اصطليحنا على تسمية هذا المذهب بمذهب الحدوثية من الحدوث وهو ما كان وجوده طارئاً على عدمه او عدمه طارئاً على وجوده باطلاً كان ذلك الحادث او خارجاً وهذا المذهب على قارب قوسين من مذهب الظهورية الذي فندناه في المقدمة على الجلد الاول . لانه لا يسلم بمعرفة شيء غير الشيء الذي يقع تحت الاختبار والتجربة .

واعلم ان نقطة الخلاف بين مذهب الحدوثية وتعليم ارسطو تنحصر في امرين اولهما هل يتصور العقل في الطبيعة النوعية للاشياء تصوراً يضمن له حقيقة متصورة (بالفتح) في خارج الزمن . وثانيهما هل يقع الاختبار مباشرة على الجوهر والاعراض وهل يرى العقل ان حقيقة الجوهر هي كشيء يمتاز عن حقيقة العرض . وبما ستري في المطالب التابعة في اتين بخلي لك ما استشكل في هذا الامر وتحل لك الاعتراضات . فتتبع ما يلي هناك بدقة نظر

ان للجواهر في الطبيعة وجوداً واقعياً فنقول :

البرهان الاول مستمد من الوجدان

« ١ » ان كون الجواهر موجودة وجوداً واقعياً هو حقيقة ثابتة بشهادة الوجدان . فان العقل اذا ادرك شيئاً من اشياء الطبيعة مستحضراً له بالحس الخارج او الباطن فان اول ما يتصوره انه شيء قائم بنفسه كهذا الانسان مثلاً وهذه الشجرة الخ . بل يتصور العقل كل الحقائق كأنها قائمة بنفسها وان كانت مما ليس معداً لان يقوم بنفسه كزرقة السماء وصدى الصوت وعطر رائحة الزهور الخ .

وحينئذ يتعين احد امرين : اما ان ما نتصوره قائماً بذاته هو في الحقيقة كذلك وحينئذ فهو الجوهر . لان الجوهر في عرف الفلاسفة هو ما هو قائم بذاته . وتكون قضيتنا ثابتة . واما ان ما نتصوره قائماً بذاته ليس في الحقيقة كذلك بل هو لاصق وحال في شيء آخر سابق له كما هي المقادير والاعظام في الجسم التعليقي وكما هي افعال القيام والمشي والتصور في الفاعل القائم والمائي والمتصور وحينئذ فموضوع التصور القريب ليس هو جوهرأ وانما الجوهر هو محل تلك المقادير وفاعل تلك الافعال ومعرض تلك الاعراض . الا ان يقال ان تلك الاعراض عارضة لاعراض مثلها ولاصقة بها وان هذه الاخيرة حالة في مثلها اعراضاً وهكذا هم جراً من دون ان تصل الى محل مقل ومعرض اول . ولكن هذا القول لا يستقيم ولا يسلم به عاقل والا لزم ان كل حقيقة في الطبيعة انما تشمل كمية غير متناهية بالفعل من حقائق مترتب بعضها

كما قاله دي كرت . فان العالم المتافيسيقي اذا تكلم عن الجوهر فانه يتكلم عنه بقطع النظر عن الافعال التي يصدرها والتغيرات التي تطرأ عليه ويعتبر الجوهر كما هو في ذاته في حال قيامه . ولكنه لا ينتج من ذلك الاعتبار ان الجوهر خالٍ من الفعل وبمعزل عن التغيرات

« ٣ » تقول ان الجوهر من حيث هو جوهر ليس فاعلاً خلاقاً لما قاله لينتس . نعم كل موجود روحاني او مادي ليس هو ذلك الموضوع الذي ظنَّ دي كرت انه تأدَّى الى معرفته بناقد الروية ورائد التجرُّب في علم المساحة وانما هو موضوع حاصل على اعتقاد باطن او ميل داخل فيه يدفعه الى غاية فيوجه اليها كل قواه . الا ان مثل هذا الميل او الاعتماد في الجوهر لا يجب ان يدخل في تعريفه وحدِّه فان شيئاً انما يسمونه جوهرًا للدلالة على انهم اعتبروه من حيث هو موجود . واما اذا اعتبر في الجوهر وجه تسميه الى الفعل او الانفعال فانهم يطلقون عليه حينئذ اسم الطبيعة لا اسم الجوهر

« ٤ » كثيراً ما عرفوا الجوهر بقولهم : هو موضوع قارئ مستمر غير متحوِّل مقلُّ لهويات سريعة الزوال تعرف بالاعراض . وقد اشتهر هذا التعريف بين كثير من الفلاسفة المحدثين وخصوصاً عند سبنسر . وهذا التعريف مأخوذ عن كنت من كتابه المعنون : نقد العقل الصرف . وقيل في التعريف (مستمر) وهذا فيه نظر لان الاستمرار في الوجود ليس من ماهية الجوهر فان الموجود القائم بذاته وان لم يبق في الوجود الا هنيئة من الزمان فهو حقيق ان يسمى جوهرًا او بخلافه الموجودات

التي من مقتضيات ماهيتها ان تكون في موضوع واعني بها الاعراض فهذه وان استمر وجودها الى ما لا نهاية له فلا تكون لذلك غير اعراض وليس استمرار بقائها يحولها الى جواهر

« ٥ » اما سينوزا فقد تبع ديبے كرت وعرف الجوهر قال : هو ما هو في ذاته ومعقول من ذاته اعني ان تصوُّره يحصل في الذهن من دون افتقاره الى تصور شيء آخر . اه .

تقول ان هذا التعريف فاسد ومظنة للاضاليل . لان الجوهر هو الموجود في ذاته القائم بذاته فليس من الضرورة ان يكون هو الموجود من ذاته . فان الكمال الخاص بالجواهر انما هو قائم بان لا يتعلق الجوهر تعلقاً باطناً بعلّة محلية او مادية لا بان لا يتوقف وجوده على علة فاعلة خارجة . واعلم ان العلة المادية والمحلية هي ما منه يصنع الشيء وما فيه يحل الشيء والعلة الفاعلة ما منه يوجد الشيء

ثم ان الجواهر باسرها الا جوهر الله عز وجل يتوقف وجودها وحفظ وجودها على وجود آخر لانها موجودات من غيرها اية موجودات هي صنع موجود . وكذا قل في الاعراض مع فرق ان الجوهر لا يتعلق تعلقاً باطناً بعلّة مادية او محلية لان الجوهر على ما تقدم ما ثبت له الوجود لا في غيره اي من شأنه ان يوجد لا في غيره .

الى هنا في تعريف الجوهر وفي النسبة بينه وبين العرض . فهاتين الآن نبحث عن العلاقة بين الجوهر والطبيعة والشخص والاقنوم . فنقول وبالله التوفيق :

مرتبطة مستمرة يلزم بحكم الضرورة الماسة ان يكون فينا شيء غير تلك الحوادث نفسها. وهذا الشيء الذي هو غير تلك الطوارئ (اعني ذلك الرابط الذي يجمع بعضها مع بعض والمبدأ الذي يرسم تعاقبها وتواليها) لا يمكن ان يكون الا شيئاً غير حادث ولا طارئاً واعني به جوهرأ هو انا המתاز عن شعوراته امتيازاً جوهرياً وهو ثابت . (عن المطول)

هذا واذ تبين لك ان الجواهر موجودة وجوداً واقعياً فلنأتين الى بيان ماهي طبيعة الجوهر ثم نبحث بعد ذلك عن العلاقة والنسبة بين الجوهر والعرض فنقول:

المطلب الثالث

في طبيعة الجوهر

(١١٣) تبين لك مما تقدم ان الجوهر يعتبر فيه خاصتان

« ١ » انه معروض الاعراض اي مقل لها

« ٢ » انه قائم بذاته

اما معنى كونه مقللاً للاعراض ومحلاً لها فهو اسبق في النظام المنطقي او الاعتباري لان وجوده هو يات لا يتحقق لها الوجود الا في شيء هو غيرها يفضي بنا الى ايجاب وجود ذلك الشيء الذي لا بد منه لوجودها .

واما اذا اعتبرنا النظام الوجودي فنرى ان القيام بالذات هو في الجوهر كمال اولي له فهو مقدم فيه على معنى كونه محلاً ومقللاً للاعراض

اما اسماء الجوهر والمقل والمعرض والمحل فجميعها اسماء منفولة للدلالة على ما يبدو لنا من الجوهر اسبى على خاصته الاولى اعني كونه يجعل وجود العرض ممكناً^(١) ولا غرو في ذلك فان القياس في اوضاع اللغات ان يدل اللفظ على ما يظهر من خواص الشيء لا على كماله الذاتي .

واما كون شيء هو قائماً بذاته فهو كمال له اولي . لان قيام الشيء بذاته وعدم اقتضاه للوجود الى غيره مكتفياً بذاته فهو كمال مطلق فيما ان كونه مقللاً لغيره وموضوعاً معروضاً لذلك الغير تلك خاصة اضافية له ولا تكير ان ما هو مطلق هو متقدم على ما هو مضاف . وعليه فكان القيام بالذات كمالاً اولياً في الشيء . اه .

فيكون من مقتضيات الذاتية للجوهر ان يكون قائماً بذاته وليس من الواضح اليين ان يكون الجوهر ممكناً للعرض من الوجود اي ان يكون مقللاً للعرض اذ يتمتع علينا ان تثبت بالبرهان من المتقدم ان الجوهر يستحيل وجوده بلا اعراض . فافهمه .

(١) م : يسمى الجوهر عند Substantia من Sub-stans (القائم تحت) اي تحت العرض او Sub-jectum كانه قاعدة او موضوع يوجد فيه او عليه العرض وفيه معنى الثبات والاستمرار . واما عند العرب فاسم الجوهر منقول عن الجوهر عند الجمهور وهو الحجارة التي ينالون في ايمانها ووجه الشبه بينهما ان الجواهر اشرف المقتنيات وكذلك مقولة الجوهر اشرف المقولات فترى انه لم يكن في اوضاع العرب لفظ يدل على معنى الجوهر فقلوا له هذا اللفظ كما نقلوا لفظ العرض وهو الشيء السريع الزوال (ابن رشد)

الوجود والاقتوم هو تمييز اعتباري لا حقيقي وان الاقتوم ليس هو الطبيعة الحقيقية الفردية معتبرة من وجهها السلبى اى من كونها غير قابلة لاشتراك غيرها فيها . هذا فنقول ان هذا المذهب يصعب توفيقه مع العقيدة الكاثوليكية واليك بيان ذلك : ان الاتحاد الاقنومى في المسيح لم يحدث في طبيعته الانسانية قصاً وتقليلاً البتة

والحال ان الطبيعة الانسانية في المسيح ليست باقنوم والوحي ينهانا عن ان نعتبرها كذلك فيلوح لنا اذاً ان التمييز بين الطبيعة والاقتوم ليس من قبيل التمييز الاعتباري البحت بل لا بد له من اساس حقيقي . واما ما هو هذا الاساس فاليك الجواب عليه :

« ١ » ذهب بعض الائمة ان الفرق بين الجوهر الفردى التام والابوستازي (اى الشخص) نفس التمييز الحقيقي الكائن بين الذات والوجود الخارج

فالسبب الصوري في الشخص ليس شيئاً آخر غير وجود ذلك الشخص وجوداً خارجاً . فان الوجود الخارج هو ما به يكون الوجود متحققاً قائماً في ذاته وغير قابل ان يشترك فيه غيره .

والحال ان التمييز بين الذات والوجود الخارج هو تمييز حقيقي . فاذاً التمييز بين ذات الموجود وقيامه في ذاته هو تمييز حقيقي ايضاً ولكن القيام في الذات لا ينفك عن الوجود الشخص .

فما قدمناه من الشرح يوافق العقيدة الكاثوليكية لان طبيعة المسيح الانسانية ليس لها وجود خارجي خاص فلا اقنومية . فان وجود الكلمة

الالهى يقوم مقام وجود الطبيعة الانسانية ويرفعها الى حال الشخص الالهى اى الى القيام في الذات الالهية .

« ٢ » الا ان هذا الشرح لا يخلو من نظر فاذا دققنا فيه نظر النقد الفلسفى لا نراه بمجزل عن كل شائبة . ودليلنا عليه ان معنى الوجود هو غير معنى الاقنومية ولا يكاد يفهم ان معنى الوجود يشرح معنى الاقنومية فان الوجود هو الوجود ليس غير ولفظ الوجود لا نرى له مرادفاً في الالتقاط لان المعنى الذي يدل عليه هو في غاية البساطة مطلقاً ولا يستحضره العقل الا من وجه واحد وحيد هو فعل الوجود . واما الاقنومية فهو من المعاني الداخلة في الماهية اذ يجعل ان يكون الشيء كاملاً في نفسه لا يشاركه غيره فان الحال كذلك فكيف يكون الوجود هو السبب الصوري للقيام في الذات قياماً كاملاً ولعدم قبول مشاركة الغير . فان الوجود انما هو محض فعل به يخرج الممكن الى الوجود فان الوجود آخر فعل اى ان الوجود يأتي آخرأً فيخرج الهوية من القوة الى الفعل وانه يخرجها الى الفعل على ما هي عليه من دون ان يغير فيها شيئاً زيادة او نقصاناً

فنتج من ثم ان كمال الشخص او الاقنومية لا يكون وجهه الصوري الشارح له هو فعل الوجود لان الابوستازي او الشخص هو حاصل على وحدته وكماله من قبل فعل الوجود اذ فعل الوجود لا يغير فيه شيئاً كما تقدم . وان قبل كيف يكون الشخص واحداً وكاملاً قبل فعل وجوده فيلوح لنا ان ارجح الاجوبة عليه هو ما يلي : ان الجواهر الجسمية

المطلب الرابع

في النسبة بين الجوهر والاعراض

(١١٤) «أ» قد يلوح للبعض ان الجوهر والاعراض موجودان عينا موضوع احدهما على الآخر وهما اشبه بقطعة من معدن مغطى بقشرة من الالوان ان حك ذهبت الالوان وظهر من تحتها الجوهر . وان كثيراً من الالفاظ الدائر استعمالها على السن القوم للدلالة على الجوهر والاعراض يوافق هذا الزعم . فانه يقال ان الجوهر حامل للاعراض ومقل لها وان الاعراض حالة في الجوهر ولاصقة به وموجودة فيه . فهذه الالفاظ وامثالها من التعابير المجازية لا يتم استعمالها في العلم المتافيسيقي بلا مظنة ضلال اذ يستفاد منها ان الجوهر والعرض موجودان موضوع احدهما على الآخر او في الآخر . ولكن الحال ليست كذلك في التحقيق اذ ليس بين الجوهر والعرض اتصال موجود عيني (اي هو عين) بموجود عيني اعني ليس وجود العرض في الجوهر بمثابة وجود عين في عين او على عين . وانما الموضوع الجوهرى هو واحد قابل لان يتعين بافعال عارضة متغيرة ومختلفة الا ان هذه التغيرات العارضة لا تتم في موضوع عيني واحد وانما اذا عرضت تلك التغيرات فينتج عن حصولها هذا وهو ان الموضوع العيني يعقبه موضوع عيني آخر^(١) بحيث ان تلك

(١) م: اراد المؤلف بقوله « يعقبه موضوع عيني آخر » ان الموضوع الاول الذي لحقته التغيرات العارضة قد انتقل من حال كان فيها بالفعل الى حال صار اليها بالقوة كما يظهر في النفس المتصورة شيئاً اذا تصورت شيئاً آخر او في النفس التي

التغيرات العارضة لا تزال من الوجود المتحقق وجوده في الحال وحدته الطبيعية بل يستمر واحداً بوحدته الطبيعية . وهوذا مثل على ذلك هو ان لك فهم ما نقول : خذ قطعة من حديد وضعها في وطيس نار حامية فانك تستخرجها بعد مدة حامية بيضاء قد ظهر فيها اعراض جديدة كدرجة كذا من الحرارة ولون كذا وامتداد كذا الخ . فهل يصح ان يقال ان الحرارة واللون والامتداد عرضت لقطعة الحديد واضيفت اليها ووضعت عليها من دون ان تدخلها وتمازجها . فهذا قول لا يعقل . بل الصحيح ان قطعة الحديد هي هي الحارة الملونة الممتدة وما ظهر فيها من الاعراض الجديدة عينتها تعييناً داخلياً فيها وممازجاً لها في الباطن .

فيكون التمييز بين الجوهر والعرض ضرباً خاصاً من افراد ضروب التمييز بين القوة والفعل بين المادة او ما هو قابل للتعيين (وبين) المبدأ الصوري المعين له

«٢» ليس الجوهر شيئاً قائماً ساكناً تحت حوادث لها قوة الفعل تريد بعد ان كانت لا تريد وكذا في قطعة الحديد المنفوسة في وطيس النار . فليس من يقول ان النفس لم تكن هي اياماً في الحالين او ان قطعة الحديد هي بعد نسخها غيرها قبله . وانما الصحيح ان النفس الواحدة هي في الحالة الثانية خلاف ما كانت في الحالة الاولى . فيكون قول المؤلف «موضوع آخر» يراد به موضوع واحد اختلف حاله ويكون لفظ «آخر» يراد به (خلاف) لا (غير) لان التغير بغير يذاته والخلاف يخالف في شيء . وبوافق في شيء . فيحصل ان الجوهر اذا لحقته الاعراض يبقى واحداً بوحدته الطبيعية وانما هو بعد دخول تلك الاعراض خلاف ما كان قبلها لا غير ما كان . وتكون نسبة الجوهر الى العرض الداخل الجديد نسبة ما بالقوة الى الفعل . فافهمه . والله اعلم .

المطلب الخامس في الجوهر الاول والجوهر الثاني

(١١٥) أولاً ان ماهيات الجواهر النوعية والجنسية (كالجنس والنوع والفصل) ليست حالة في موضوع تقوم به كما هي الاعراض ولهذا السبب يطلقون عليها اسم الجوهر الانها اي تلك الماهيات لا يمكن تصورها في النظام الذهني الاحتمولة على موضوع مشار اليه شخص . ولهذا لا يطلق عليها اسم الجوهر بالمعنى الذي يطلق به على الجواهر الفردية المشخصة بعل سمونها الجواهر الثانية مقابلة للجواهر الفردية المشخصة لتحقيق كل معنى الجوهر في هذه الاخيرة دون الاولى وقد اطلقوا على هذه الاخيرة اي المشخصة الفردية اسم الجواهر الاولى واليك بيانه : قال غايتان : ان الجوهر باعتبار اشتقاق لفظة Substantia نفسه يدل على شيء لا في موضوع وهذا معناه السلبي . واما بمعناه الايجابي فانه يدل على شيء هو موضوع لغيره ومحل له . والحال ان هذين المعنيين السلبي والايجابي يتحققان في الفرد المشخص اكثر من تحققهما في الجنس والنوع ولهذا كان الفرد المشخص احق منهما باسم الجوهر

واما كون المعنيين المتقدمين يتحققان في الفرد المشخص فلأن الفرد المشخص انما هو مشار اليه ليس في موضوع كحال الاعراض (وهذا في نظام الوجود) ولا على موضوع اي مقول او محمول على موضوع كما هي حال الاجناس والانواع وذلك باعتبار النظام الذهني . فان الاجناس

الانواع وان كانت ليست في موضوع فهي على موضوع اي مقولة ومحمولة عليه لان العقل يحملها بالضرورة على موضوع اعني انها تكون محمولات قضايا مقولة على مواضع تلك القضايا .

فيتحصل مما تقدم ان اسم الجوهر يقال اولاً وبوجه الاختص على الفرد المشخص واما الاجناس والانواع فلا تستحق هذا الاسم الا من وجه ثانوي ولهذا يسمونها الجواهر الثانية . اهـ .

وخلاصة ما قيل ان اسم الجوهر الاول يطلق في اصطلاح الفلسفة الارسطية على الموجود الذي ليس له موضوع لا في الاعتبار الوجودي ولا في الاعتبار الذهني وانما هو من حيث الاعتبار الوجودي موضوع او محل للاعراض وهو من حيث الاعتبار الذهني موضوع للمحمولات المقولة على الجوهر . واعني به الفرد المشخص القائم في ذاته . واما اسم الجوهر الثاني فيطلقونه على ما ليس في موضوع بالاعتبار الوجودي ولكنه على موضوع في الاعتبار الذهني اعني انه مقول على افراد مشخصة وهذه الجواهر الثانية هي الاجناس والانواع . ونقول بكلمة موجزة ان الجواهر الثانية هي الكليات (عن المطول)

المطلب السادس

في الجوهر والذات والطبيعة (عن المطول والمختصر بتصرف)

(١١٦) نقول اولاً : ليس بين الجوهر والماهية الفرق اعتبار . فان جوهر موجود ما هو مجموع الخواص او الصفات اللازمة
ف ٢ (١٣)

فانه يطلق عليه في اصطلاح المدرسين اسم الايوستازي او القائم في ذاته والجزئي الحقيقي والشخص وان كان متصفاً بالنطق فيسمونه اقنوماً ثم ان تعريف الموجود القائم في ذاته او الشخص يخطر على ذهن مسئلتين اولاهما ما هو السبب الصوري للقائمة في الذات او الاقنومية وثانيتهما اي تمييز هو التمييز الكائن بين القائمة في الذات او الاقنومية و (بين) الوجود الخارج

المسئلة الاولى

في السبب الصوري للقائمة في الذات او الاقنومية

(١١٨) « ١ » اذا اعتبرنا ان ما يقوم الجوهر الاول هو كونه قائماً في ذاته فيتقرر لنا ان الموجود القائم في ذاته هو ممتاز ومنحاز عن غيره اي لا يشاركه غيره وانه مستغن عن غيره في الوجود اي ان فيه الكفاية لوجوده

اما كماله الاول اي عدم قبوله لمشاركة غيره له فهي خاصة سلبية وكل خاصة سلبية تستوجب خاصة ايجابية فالسبب الصوري للقائمة في الذات لا يكون عدم قبوله لمشاركة غيره له وانما كون الفرد الشخص ليس قابلاً لمشاركة غيره له فذلك ثابت له لانه كامل في ذاته اي تام وفيه الكفاية لوجوده . فاذاً يكون السبب الصوري للقائمة في الذات انما هو كمال الموجود في ذاته واستغناؤه عن غيره في الوجود

« ٢ » الا اننا في بحثنا عن قيام الجوهر الاول في ذاته قد اعتبرناه

من حيثية وجوده الخارجي فقط والحال انه يوجد في الجوهر الاول حيثية اخرى ووجه آخر ينبغي لنا اعتباره وهو وجه ان يفعل او يفعل والحال ان الوجود هو قياس قوة الفعل كما قال القديس توما : الشيء يفعل من حيث هو بالفعل . وعليه فان الموضوع الذي يكون القيام في الذات كاملاً فيه يكون هو المبدأ الاول الذي ينسب اليه الفعل . لانه لما كان فيه الكفاية للوجود كان لا بد من ان تنسب اليه قوته الفاعلة لانها خاصة به ولهذا درج هذا القول الشائع في المدارس وهو : الافعال من شأن الموجود القائم في الذات

فلا ترانا البتة ننسب القوة الفاعلة الى العرض او الى جزء من الموجود الجوهرى . مثلاً لو انى العلم يدع الامور او قطفت اليد فاحدة فلا تقول ان العلم ابدع او اليد قطفت بل تقول ان الانسان ابدع بعلمه وقطف بيده فاحدة . فترى اننا اذا شئنا تعيين العلة الفاعلة للقوة الفاعلة نلجأ الى الفاعل القائم في ذاته . فيتحصل من ذلك ان الكمال التمييزي لما يعرف عندهم بالايبوستازي او الشخص انما هو قائم بهذا وهو كونه تاماً في ذاته فيه الكفاية للوجود والفعل من غير ما افتقار ان يشاركه موجود آخر وهذا هو السبب الصوري الذي يكون به الشيء قائماً في ذاته

« ٣ » اما الاقنوم فهو القائم في ذاته مع زيادة كونه ناطقاً . فيكون الاقنوم كما عرفناه بويس هو الجوهر الشخص الفردى من افراد طبيعة ناطقة . وهذا التعريف قد درج استعماله في المدارس ولا يزال . ولا بدع

بالضرورة لقيام فرد مشخص مرتبطة فيه بوحدة غير قابلة القسمة بمعنى انه يتمتع وجود الفرد المشخص بدونها جملة وافراداً . وذات الموجود قد تطلق على الجوهر باطلاق التواطؤ اعني انها ترد بمعنى الجوهر الحصري وحينئذ يطلقون عليها اسم الماهية ايضاً . وانما سموها ماهية من ما هو لانها واقعة في جواب ما هو هذا الحاضر للذهن . وما يقع في جواب «ما هو هذا» هو تعريفه وماهيته .

ثانياً : واما ان اعتبر معنى اسم الذات الحصري فانه يرد بمقابلة الجوهر وحينئذ فليس اسم الذات كناية عن الفرد المشخص كاسم الجوهر وانما هي عبارة صريحة عن الصفات التي هي فيه اولية من حيث اعتبارها الذهني . ثم ان معنى الجوهر معنى اضافي لتضايقه مع العرض واما الذات فانظر مقطوع فيها عن هذه الاضافة .

ثالثاً : اما الطبيعة فهي الموجود الجوهرية من حيث هو مبدأ الفعل . قال القديس توما : كل ما هو فهو من اجل الفعل . كل فاعل فهو من اجل فعله . فان كل الموجودات التي تخرج الى الوجود تولد ناقصة وانما تتكامل طبعاً بتبادل افعالها وانما فاعليتها لا يحصل عنها اختلاط وتبلبل بل عالم مرتب منظم . ووجه ذلك ان كل فرد من افراد الجواهر لا يفعل على سبيل الاتفاق والصدفة بل بوجه فعله نحو حد معين هو غايته الباطنة . وان انتظام افعال تلك القوى الفاعلة المختلفة الانواع في الجواهر بالقياس الى غاية كل واحد منها يحصل عنه ما يعرف بالنظام العام .

فان اعتبرت تلك الجواهر من حيث هي مبادىء القوى الفاعلة

المعدة لغاية طبيعية وباطنة فيطلق عليها (اي تلك الجواهر) اسم الطبيعة وهذه التسمية منظور فيها الى القوى الفاعلة في الجواهر^(١)

واما ان اعتبر الموجودات من حيث هي فيطلق عليها اسم الذات والماهية والجوهر وهذه التسمية منظور فيها الى حال تعادل القوى^(٢) كما يقولون . فيكون اسم الجوهر واسم الطبيعة دالين على حقيقة واحدة مع اختلاف في وجه اعتبارهما واسم الجوهر ان لم ينظر فيه الى معنى الفعل والانفعال فانه لا يفي ذلك المعنى . وكذا لا يفترق الجوهر عن الذات الامن وجه الاعتبار والموجود المعنى بهذه الاسماء الثلاثة هو واحد بعينه . واما هذا الموجود الحقيقي جوهرأ او طبيعة كيف يتميز عن الفرد الشخص الكامل الذي يسميه الفلاسفة ايبوستازي او الموجود القائم في ذاته او الشخص او الاقنوم فترى الجواب عليه في المطالب الآتية . فتب .

المطلب السابع

في الجوهر الاول وفي الموجود القائم في ذاته او الاقنوم

(١١٧) ان الجوهر الاول او هذا المشار اليه الواقع مباشرة تحت الحس انما يحضر للذهن كانه شيء ما موجود او قائم في ذاته ومنحاز عما سواه . وان هذا الجوهر الاول اذا تصوره العقل من وجهه هذا الصوري اي من حيث انه موجود كامل لا يتعلق بآخر ولا يشاركه شيء آخر

(١) م : اريد بمجال القوى الفاعلة ما يعبر عنه بقولهم Point de vue dynamique

(٢) م : عبرت بمجال تعادل القوى عما يعبرون عنه بقولهم Statique

فانه من الصواب والعدل ان يشتهر الشخص العاقل باسم يتنازه عما سواه وذلك لان الشخص العاقل متصف بالحرية فهو ولي افعاله وهو القاعل المطالب باعماله والكفيل المسؤول بمصيره ومعاده . فضلاً عن انه وحده يمكنه ان يدرك شخصه . فهو اذاً حريه ان يتحقق فيه نوع افضل معنى القائمة في الذات اي معنى الكمال والاستقلال في الوجود والفعل . فتأمل

ردف المسئلة (اي تميمها القرية)

ليست النفس الانسانية باقنوم

(١١٩) ان طبيعة الانسان المشخصة اي هذا الانسان المشار اليه كبطرس وبولس مثلاً ليست نفسه وحدها ولا نفسه مع جسده وانما طبيعته المشخصة هي الموجود المركب من مادة وقس وهذا المركب هو المبدأ الاول للفعل هو القاعل الاول الذي ينبغي ان تنسب اليه كل الافعال اعني انه هو القائم في ذاته الناطق او الابوستازي . ومن ثم فان النفس سواء اعتبرت في حال اتصالها بالجسد ام في حال انفصالها عنه عند انحلال المركب فلا يصدق عليها اسم القائم الكامل بمعنييه المذكورين قبلاً اعني بمعنى كمال الوجود وكمال الفعل وعليه فلا يصدق على النفس اسم الابوستازي او الاقنوم . اه . قال القديس توما : يجب ان يقال ان النفس هي جزء النوع الانساني . ولذلك فهي وان كانت منفصلة فانها لبقائها من طبيعتها قابلة للاتصال لا يصح ان يقال فيها انها

جوهر مشخص لان الجوهر المشخص القردي هو الابوستازي او الجوهر الاول كما لا يصح ان يقال ان اليد او غيرها من اعضاء الانسان واجزائه جوهر وعليه فلا يصدق على النفس تعريف الاقنوم ولا اسمه س ٢٩ ف ١ عدد ٥^(١)

(١) م : ان الائمة المدرسين يسمون الجوهر (اي ما هو قائم في ذاته لا يفي بموضوع) الى اقسام كثيرة واتنا نذكر لك الاقسام التي نعلق ببحثنا هنا تسليلاً لهم ما قبل في المتن فنقول : يقسم الجوهر الى جوهر كامل في نوعه والى لا كامل في نوعه ثم الى كامل في جوهره . واعلم ان كل جوهر ايا كان يتني في تعريفه الوجود في موضوع .

اولاً : فالجوهر الكامل في نوعه (وهو المشار اليه الشخص او الاقنوم) هو ما نقي تعريفه الوجود في موضوع وعلى موضوع مع زيادة نقي اشتراك غيره معه يتقوم من كليهما طبيعة نوعية كالملاك جبرائيل مثلاً و بطرس وهذا الفرس وهلم جراً . فالملك جبرائيل و بطرس وهذا الفرس كلهم جواهر قائمة في ذاتها لا في غيرها (اذ ليست اعراضاً) ولا على موضوع (اذ ليست من الكليات) ولا يشاركها غيرها لتألف منها طبيعة نوعية اذ الملاك نوع وكذا الانسان وكذا الفرس جميعهم كامل بكمال النوع .

ثانياً : الجوهر اللاكامل في نوعه هو ما ليس في موضوع ولا على موضوع ولكنه معد من طبيعته ليشاركة غيره في تركيب طبيعة نوعية كنفس الانسان . قال القديس توما : لا يكون شيء كاملاً في نوعه الا اذ كان حاصلاً على كل ما يقتضيه الفعل الخاص بالنوع . فليست النفس الخاصة بالبهيمة ولا نفس الانسان بانسان لاقتقار تلك الى معاونة الجسد في اتمام افعال الحس لاقتقار هذه في حائتها الحاضرة الطبيعية الى معاونة الحواس والاشباح في تحصيل تصوراتها الاولى .

ثالثاً : ثم الجوهر اللاكامل في نوعه اما ان يكون كاملاً في جوهره او لا كاملاً في جوهره . فالجوهر الكامل في جوهره هو ما يمكنه في ذاته ان يتم افعاله النوعية الخاصة به وقد يتم بالفعل بمزج عن الآخر الذي يشاركه في قيام

هي مركبة من مادة وصورة من الجوهر نفسه واعراضه الكثيرة
اما الجواهر الالامادية فهي وان كانت من ذاتها بسيطة فان لها اعراضاً
مختلفة تعرض لها . والحال لو لم يكن بين الجوهر والاعراض (وبين) الوجود
شيء . واسط لكانت الاشياء المتحققة الوجودية هي بقدر ما في الطبيعة من
الحقائق او الهويات لان الوجود يخرج الهوية الحقيقية من القوة الى
الفعل من دون ان يبدل منها شيئاً في حقيقتها .

والحال ان الجوهر الشخص الذي يقع مباشرة تحت الحس
والاختيار ليس هو بمجموع حقائق متميزة ومنحاز بعضها عن بعض بل انما
هي كل واحد وكامل ومستغن عن غيره في وجوده وفعله . فما الذي يحمل
تلك الحقائق المختلفة كالجوهر والاعراض والمادة والصورة مركباً واحداً
ومنحازاً عن غيره .

فاذا لا بد من ان يكون في كل جوهر شخص مبدأ باطني موحد له
يكون به ذلك الجوهر قابلاً للوجود قبولاً بالمباشرة وهذا المبدأ الباطن
الذي يتعلق بمعية الجوهر هو ما يستمنه الشخص او الاقنومية او القيام
في الذات .

فاذا الشخص او الاقنومية يتوقف على كمال ثبوت يكون به الجوهر
الفردى جوهرأ واحداً وكاملاً في ذاته وغير قابل ان يشاركه غيره . وهذا
معنى ما قاله بويس : الاقنوم جوهر شخص من افراد طبيعة ناطقة
وان هذا الجوهر الواحد الكامل غير القابل للمشاركة اذا ورد عليه
فعل الوجود فيوحي حقيقته كمالها النهائي . فيكون مبدأ القيام في الذات

ممتازاً حقيقة عن الموضوع الفردي .

فلوح لنا ان هذا الشرح ينطبق على العقيدة الكاثوليكية التي نعتقد
بها ان الطبيعة الانسانية المتحدة بالكلمة الالهية ليس لها قيامها في الذات
الحاس بها بل ما هو من شأن القائمة في الذات الطبيعية لها انما تنتهي بنوع
خارق وفاق قائمة الاقنوم الالهي . وكل هذا دقيق فافهمه (الى هنا
عن المطول) . اهـ

✽ الفصل الثاني ✽

في العرض

المطلب الاول

في تعريف العرض

(١٢٢) « ا » العرض في اللغة اسم لما لا دوام له او لما هو سريع
الزوال وفي اصطلاح الحكماء هو موجود لا يقوم بذاته بل في موضوع يقوم
به . فالعرض اذاً يستلزم بالضرورة محلاً يقوم به . ويلوح لنا ان الفلسفة لو
قامت وحدها بعبدة البحث عن حوادث الطبيعة لما خطر لها ان هذه
القاعدة تحتل شذوذاً .

الا ان اللاهوت يعلمنا ان الله يحفظ اعراض الخبز والخمر في
الاوخارستيا المقدسة مع زوال جوهرهما وذلك بطريق المعجزة .
فاذاً يمكن الخروج عن هذه الشريعة التي بها تكون الاعراض غير

المسئلة الثانية

في الجوهر الشخص والوجود الخارجي (عن المطول)

(١٣٠) تصوير المسئلة . انا وان بلغنا التدقيق في الاختبار وغايتنا في قصي التحليل فلا نجد جوهرأ موجوداً الا وراياه قائماً في ذاته وغير قابل للمشاركة لغيره فنستنتج من ذلك ان معنى القيام في الذات النوع كما هي نفس الانسان فانها هي المبدأ الاول والوحيد لانفال النوع التي هي الادراك والارادة وان احتاجت الى الجسم ابتداء في الحصول على تصوراتها فلنفسا الجسم هو بمثابة آلة لتلك الافعال لا بمثابة مبدأ لها فقتل هذا الجوهر يقال فيه انه لا كامل في نوعه لاحتياجه الى معاونه الجسم كما تقدم وكامل في جوهره يتمكنه في نفسه من اتمام الاعمال النوعية . ومثل هذا الجوهر لا يقال فيه فقط انه ليس في غيره بل يمكنه ان يوجد وهو يوجد بالفعل بمعزل عن غيره .

واما الجوهر اللاكامل في جوهره فبوما لا يمكنه بنفسه ان يتم اعمال نوعه بلا افتقار ضروري الى آخر يشاركه في قيام مركب واحد نوعي ومبدأ تولد منه تلك الافعال النوعية الخاصة به ومثل ذلك نفس البهيمة فان افعالها النوعية هي افعال الحس وهذه لا تتم لها بانفس وحدها ولا بالجسم الآلي وحده بل كلاهما مبدأ ذلك الفعل ان فقد احدهما انتفى الفعل . فقتل هذا الجوهر هو بالحقيقة جوهر لانه ليس في شيء ولا على شيء ولكن الجوهرية تلقى فيه من وجه انه (اي نفس البهيمة) لا يمكنه من نفسه ان يتم افعال نوعه بل يقتصر بالضرورة في اتمامها الى الاتحاد الجوهرى بجسم آلي على ان المبدأ الحساس هو الجسم الآلي الحي . ومثل هذا الجوهر وان لم يكن في غيره ولا على غيره فلا يمكنه الوجود بالفعل الا مع غيره ليشترك في وجوده النوعي ولهذا اطلقوا على مثل هذا الجوهر اسم الجوهر اللاكامل في نوعه ولا في جوهره . فاذا فهمت هذا وضع لك صديق القضية التي سرت بك في المتن . فتأمل .

ملازم من طبعه للجوهر الشخص غير منفك عنه الا انه لا يلزم عن عدم انفكاك الاول عن الثاني ان الاول هو هو الثاني . وعليه فعرض لنا هنا مسئلة وهي هل الجوهر الشخص الموجود يمتاز عن الاپوستازي (او القائم في ذاته) وان كان يمتاز فاي امتياز هو امتيازه أم قيل الامتياز الاعتباري الذهني او من قيل الامتياز الحقيقي .

واعلم ان هذا المطلب هو من المطالب المتعرجة التي يبحث عنها في علم الكلي ولها دخل ايضا في علم اللاهوت . فان مقتضى التعليم الموحى ان في المسبح طبيعة انسانية وطبيعة الالهية وان الطبيعة الانسانية هي فيه كاملة بالكامل الذي شرحناه قريبا اعني ان لها قواها وانها تتم افعالا ممتازة عن افعال الطبيعة الالهية ومع ذلك فان الايمان يعاننا ان الطبيعة الانسانية في المسبح ليست قائمة بذاتها وانما قيامها في اقنوم الكلمة المتجسد الالهي .

فما هو جواب الفيلسوف المسيحي على هذا المشكل وما قوله في التمييز بين الجوهر الفردي الشخص وبين القيام في الذات . هل هو من قبيل التمييز الاعتباري او الحقيقي .

(١٣١) حل المسئلة

عند سكوت وكثيرين من اللاهوتيين والفلاسفة الذين تبعوه ان القيام في الذات هو معنى اعتباري خاص بالطبيعة قالوا ان الموجود الواحد بعينه ان اعتبرناه في ذاته وبوجه الاطلاق فنسميه ذاتاً او طبيعة وان اعتبرناه من حيث علم قبوله مشاركة غيره له فاننا نسميه اپوستازي وقائماً في نفسه او اقنوماً . فقضية قولهم هذا ان التمييز بين الطبيعة المحفقة

يحصل بين الموجودات انما هو استحالة جوهرية ، ولا تخال دي كرت واتباعه يسلمون بهذه الاستحالة الجوهرية . فينبغي اذاً ان الاساس الذي تنسند اليه الاضافات الحقيقية في الطبيعة هو لا الجوهر بل الاعراض المطلقة التي تلحق باطن الجوهر وتضيف اليه كلاً حقيقياً وتمتاز عنه امتيازاً حقيقياً

واما كون بعض الاعراض يتميز عن جوهره تميزاً حقيقياً فلا يتج من ذلك ضرورة امكان انفصاله عنه لان التميز غير الانفصال . واما هل تفصل الاعراض منفكة عن جوهرها فالجواب عليه في المطلب التالي . فتبع .

المطلب الخامس

في انفصال الاعراض عن جوهرها الطبيعي لها

(١٢٧) ان المجمع التريدينيني قد لخص ما يعلمه الآباء وائمة المدارس فيما يتعلق بسر الابغارستيا قال : انه يتم في هذا السر استحالة كل جوهر الخبز الى جسد ربنا يسوع المسيح وكل جوهر الخمر الى دمه مع بقاء اعراض الخبز والخمر . اهـ .

فقرار المجمع هذا يوجب انفصالية الاعراض عن جوهرها الطبيعيين . اما الفلسفة اذا تركتها وشأنها تسترشد بدليل الاختبار فلا شك انها لا تكاد ترى امكان هذا الانفصال ولكنها اذا استأتمت بتعليم

الكنيسة فانها توجب هذه الانفصالية وتسلم بها^(١)

(١) م : ان انفصالية الاعراض عن جوهرها الطبيعي لها تفترض بالضرورة ثبوت التميز الحقيقي بينها وبينه . فالذين ينكرون وجود هذا التميز ينكرون إمكانية الانفصال كما انكروه دي كرت واتباعه وغيرهم كثيرون . واما المدرسيون الذين يسلمون بوجود ذلك التميز الحقيقي فيقولون بان انفصال بعض الاعراض عن جوهرها الطبيعية وان كان ممتنعاً في النظام الطبيعي فليس مستحيلاً حدوثه بقوة فائقة كما هي الحال في سر الابغارستيا . وقلت (بعض الاعراض) للاشارة الى الاقوال الثلاثة التي يقولها المدرسيون في هذا الصدد .

١ يقولون ان الامراض المكيفة يستحيل انفصالها عن الشيء الذي هي كيفة . فانها وان تميزت حقيقة عن كيفة فالكيف يزول اذا انفك عنها وعليه فلا يمكن فصله عنها . ويريدون بالعرض المكيف ما كان هيئة عرض ما لاحقيقة بل هيئة ومثلاً عليه قالوا : الكم عرض وهو حقيقة ما . واما استدارة الكم مثلاً والشدة او الخفة في الحرارة فهي هيئات واكياف للعرض . وكذا قل في السرعة والبطء في الحركة الخ . وهذا العرض المكيف يصح ان يطلق عليه اسم عرض العرض او كيف العرض .

٢ قالوا ليس من عرض وان كان من الاعراض المطلقة يمكن فصله عن جوهره اذا نظرنا الى النظام الطبيعي وذلك لان العرض يستلزم من طبيعته وجود موضوع يوجد هو فيه فان فاق الموضوع انتفى عن العرض اشخص والوجود وانعدم العرض .

٣ قالوا اما الكم الذي هو حقيقة او هوية حقيقية وهو باقيلاس الى غيره من الاعراض يسمى شبه الجوهر فهذا الكم يمكن فصله عن الجوهر وبقاؤه من دون الجوهر وذلك بفعل قوة فائقة الية . واثبتوا ذلك قالوا : ان الله يمكنه ان يفعل كل ما لا يستحيل بالاستحالة الذاتية الباطنة والحال ان فصل الكم وبواسطته فصل باقي الاعراض عن الجوهر ليس من المستحيلات الذاتية الباعنة . وذلك لان هذه الاستحالة الباطنية على تنديرو وجودها فهي لما ان تكون من وجه ان العرض والجوهر واحد بعينه اي ان العرض هو نفس الجوهر واما من وجه ان العرض ملحق

الاولية ليس شأنها ان تعرف . لان التعريف كما رأيت يقوم بان تحلل المعلومات إلى جنس هو أكثر بساطة منها وإلى فصل نوعي تضيفه إلى الجنس .

ويتبين ان مواضع التصور التي هي غاية في البساطة تأتي التحليل مطلقاً . وعليه فلأن يكون الكلام المتقدم من قبيل الرسم اولى من ان يكون من قبيل التعريف ^(١)

المطلب الثاني

في تقسيم الكيفية

(١٣٠) قال ارسطو وتبعه المدرسيون ان الكيفيات المتعددة التي

(١) م : قال فرج تقياً عن البرت الكبير : الكيفية عرض متم ومكمل للجوهر في وجوده وفعله . اهـ . قال « عرض متم » ليخرج الشخص والاقنومية فانهما يكملان الجوهر لا تكميلاً عارضاً كالكيف . وقال « متم » مراداً به التكميل بالمعنى الموجب كالتم في النفس فانه بضيف اليها كمالاً ثبوتياً . وكذا التكميل بالمعنى السلبى اى نقي ما هو كمال كالذيلة التي تزيل كمالاً ثبوتياً وهو النضلة . وذلك لان الاضداد تدخل في جنس واحد . ثم قال « في وجوده وفعله » للإشارة الى ان الكيف بكل الجوهر من وجهين من وجه الوجود كحسن الشكل الذي بكل الجسم ومن وجه الفعل كحدة اللون التي تكمّل النفس في فعل ادراكها . ولهذا قلوا الكيف على نوعين مستقر وفعل او لازم ومتحد .

وقالوا ايضاً : الكيفية هيئة قارة في الشيء . لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاتها . فقال « قارة » ليخرج ما ليس بقار كالحركة والزمان والفعل والانفعال . وقال « لا تقتضي قسمة » ليخرج الكم . وقوله « ولا نسبة » اخرج الاعراض النسبية . وقوله « لذاتها » يدخل فيه الكيفيات التي تقتضي القسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها ذلك « محيط المحيط عن فلسفة العرب »

يوصف بها موصوف تقسم الى اربعة اقسام :

القسم الاول يشمل الملكات والحالات اللاصقة بطبيعة الموضوع الموصوف والمكيفة له خيراً او شراً كالصحة والعلم والاستقامة الخ .

والقسم الثاني يشمل الاستعداد الذي هو المبدأ الباطن للفعل . ونسميه الصلاحية او الاهلية ويقابله اللاصلاحية . قال القديس توما : اذا سألت عن صفات انسان فجاب هو متهيء للعلم اهل بالرتبة الفلانية وصالح للعمل الفلاني : فالتهيؤ والاهلية والصلاحية والقدرة على الشيء . والقوة هي صفات او كيفيات

والقسم الثالث يتناول الانفعالات الحسية التي يصحبها تغير في حالات الاعضاء الآلية ثم القوى المنفعلة الملبسة لها كالذمة مثلاً والألم والغضب وما شأ كلها

والقسم الرابع يدخل تحته كيفيات الكمية كالشكل والصورة في الجسم التعليمي . الى هنا عن ارسطو . وعبر المدرسيون عن الاقسام الاربعة بهذه الاسماء : الملكة والقوة الطبيعية الفاعلة واللاقوة والصفات الانفعالية والقوى الانفعالية والشهوات والشكل والهيئة ^(١) او الصورة .

(١) م : قال القديس توما ما مفاده : الكيفية عرض يكيف او يعين الجوهر ويعيش في ذاته . وانما الصفة تكيف الجوهر او تعينه على اربعة اوجه لانها اما ان تهيب الجوهر على وجه يكون به في حالة حسنة او سيئة بالنياس الى غاية التي اعد لها من طبعه والكيفية حينئذ تسمى ملكة او استعداداً بحسبها يكون الحصول عليها صعباً او سهلاً . واما ان تهيب الجوهر وتمده بالنظر الى الفعل وحينئذ تسمى قوة

* الفصل الثالث *

في الاعراض

كلام تمهيدي

(١٢٨) يمكن تقريع الوجود الى عشر مقولات: مقولة الجوهر
ثم المقولات التسع الباقية التي تعرفها من المقولات التسع ما هو متعلق
بعلم الطبيعة او بعلم الجهاد وهو مقولات الكم والابن والتي التي تقال
على الاجسام

واما مقولات الكيف والاضافة وان تفعل وان ينفعل فتقال على
الاشياء المادية كما تقال على الاشياء اللامادية ايضاً وعليه كان البحث
عنها من شأن علم ما وراء الطبيعة

اما مقولة ان يفعل وان ينفعل فيرد الكلام عليهما في باب تقسيم

بالجوهر التصاقاً ذاتياً واما من وجه ان ليس من علة غير الجوهر فاعلة في وجوده اي
العرض . والحال ليس العرض هو نفس الجوهر بل هو ممتاز عنه امتيازاً حقيقياً
كما رايت في اثنتين وكذلك ليس العرض لاحقاً بذات الجوهر بل بكفي ان يبقى
العرض فيه تأهب الوجود في الجوهر كما هو شأن الموجود المخلوق الذي كونه بالقوة
او بالفعل لا يغير طبيعته . وكذا اي العلة الاولى الغير المتناهية يمكنها ان تفعل في
العرض الوجود كما يفعل فيه الجوهر . ثم ان العلة الاولى يكون فعلها في معلول العلة
الثانية اشد وانفذ من فعل هذه فيه . وعليه اذا فات فعل العلة الثانية في معلولها فيمكن
ان يبقى فعل العلة الاولى مستمراً ومؤثراً في ذلك المعلول . وعليه فاقول بان الله
يمكنه ان يوجد عرضاً بلا جوهر فهو قول لا ريب فيه . قاله القديس توما . اه فتأمل

الموجود الى موجود بالقوة والى موجود بالفعل ثم في الباب الرابع حيثما
يجري كلامنا على العلل فلنأخذ هنا بالبحث عن الكيفية والاضافة
فتكلم في المسئلة الاولى عن الكيفية وفي المسئلة الثانية عن الاضافة
فتقول :

المسئلة الاولى

في الكيف

المطلب الاول

في ماهي الكيفية

(١٢٩) الكيفية في كل شيء حاله وصفته . وتجيء مقابلة للموضوع
وتطلق على كل ما يوصف به وينسب اليه . وبهذا المعنى تطلق الكيفية
على كل تعيين يلحق الموضوع جوهرياً كان ذلك التعيين او عارضاً .
هنا بمعناها المطلق . ويرادف الكيف الوصف

واما اذا اعتبرنا الكيفية بمعناها الحصري فهي عند ارسطو مقولة
متميزة منخازة عن باقي المقولات . وتجيء بالخصوص بمقابلة الجوهر والكمية
والاضافة وتدل على تعيين عارض بتعين به الجوهر تعيناً صورياً . وتقع
جواباً عن سؤال مصدر بكيف . قال القديس توما: الوجه الصوري
في الكيفية هو اننا نجيب بها على سائل كيف هو هذا الشيء .

من المقرر ان هذا الكلام ليس بمعرف للكيف فان المعلومات

المطلب الثالث في خواص الكيفية

(١٣١) ان خواص الكيفية ثلاث اولها ان يكون لها ضد اي ان يقع فيها التضاد وهذا خاص بالكيفية دون غيرها كالصحة مثلاً تنفي المرض والفضيلة ضدّها الرذيلة . الا انه ليس كل كيفة يكون لها ضد . فان الاشكال مثلاً التي جعلها ارسطو في القسم الرابع من اقسام الكيف كما مر بك في المطلب السابق ليس لها ضد .
والخاصة الثانية ان الكيفية تكون اسماً ووجهاً للتشابه والتخالف . فان التشابه هو الاتحاد في الصفة . والتشابهات ما يجمعها صفة او صفات واحدة والتخالفات ضدّها .
والخاصة الثالثة ان الكيفية تقبل التفاوت بين الزيادة والنقصان . فان النور مثلاً والحرارة والعلم والفضيلة كلاً منها على طبقات متباينة
اولاً قوة كما هو العقل والارادة والحس وما شاكلها من القوى الفاعلة والمنفعة . وهذه تكون قوة او لا قوة بحسب تقابل التفاوت بينهما في الكمال . واما ان تهيج الجوهر بالنظر الى القبول او الانفعال ثم التحول (وهذا محله في الجوهر الجسدي) كالحرارة والبرودة واللون فان كانت الكيفية المحسوسة غير راسخة فتسمى تفاعلة وان كانت راسخة فهي انفعالية وكلتاها محسوسة ولذا لا يقال الا على الاجسام . واما على الارواح فالاولى ان يقال فيها انها قابلة لا منفعة (كذا فرج) . واما اخيراً ان تكون الكيفية مهيشة للجوهر الجسدي بالنظر الى كينته ومقداره وحينئذ فهي الشكل والصورة .
(عن فرج)

في الشدة والخفة

واما الجواهر الفردية من حيث هي كذا فلا تقبل التفاوت والتباين

المطلب الرابع في كيفيات القسم الاول

البحث الاول في الملكة^(١) والاستعداد

(١٣٢) الملكة تهبّ ثابت في الوجود شأنه ان يساعد او يقاوم ميل صاحبه الى غايته الطبيعية . قال ارسطو : يرد باسم الملكة استعداداً صعب الزوال يكون به صاحبه حسن التهبّ اوسئته بالنظر الى نفسه او بالنظر الى غيره . اهـ .

وتختلف الملكة عن الاستعداد من وجه انها ثابتة وصعبة الزوال

(١) م : الملكة في اللغة مصدر ملكه اي احتواه قادراً على الاستعداد به واستولى عليه . وتكون بمعنى المفعول كما في قولهم هذا ملكة يعني اي مما املكه او بمعنى الفاعل كما في قولهم اقر بالملكة له اي بالملك . واما في الاصطلاح فهي صفة راسخة للنفس ويعتبر فيها المعنيان المتقدمان اي معنى المفعول لانها هيئة تكتسبها النفس بسبب فعل من الافعال او تواترها بفيض من العلى . ويعنى الفاعل من وجه ان تلك الكيفية تعد صاحبا وتعينه في نفسه او بالنظر الى شيء آخر . والهيئة المذكورة ما دامت سريرة الزوال تسمى حالة وان رسخت وصارت بطيئة الزوال تسمى ملكة وبالقياس الى العقل تسمى عادة وخلقا .

مما يطلق عليه اسم الملكة لان اسم الملكة خاص بما كان من تلك الاستعدادات صعب التغير وراسخاً اي بطيء الزوال . وعليه فان الراي في العقل مثلاً والميل الى الخير في الارادة اذا حصل عن بعض افعال منفردة فلا يطلق عليهما اسم الملكة بل اسم الاستعداد . قال القديس توما : يمكن تنزيل الملكة والاستعداد منزلة نوعين لجنس وسط واحد بحيث يطلق اسم الاستعداد على صفات النوع الاول التي من مقتضيات طبيعتها ان تكون سريعة الزوال . لان عليها متغيرة سريعة التحول كالمرض والصحة . واما اسم الملكة فانه يطلق على تلك الصفات التي هي بطيئة التغير لان عليها لا تتغير كما هو العلم والفضيلة . ومن هذه الجهة ليس الاستعداد ينقلب عادة . اهـ . ف ١ من ق ٢ س ٤٩ .

فالخلاصة ان الملكة صفة مستمرة راسخة اذا لحقت بطبيعة الموجود او بقواه اللامادية هيأته على وجه موافق لغايته او مخالف لها .

البحث الثاني

في الملكة من حيث اعتبارها النفساني اعني في منشأ الملكة وفي تقسيم الملكات في النفس الانسانية

(١٣٣) « ١ » ان الملكة المكتسبة تنشأ عن الفعل الذي بدأها .

وهي تحمل في القوة المنفعلة التي تصير هي لها هيئة وكيفية اعني في القوة المنفعلة فكيفها . فان كان الفعل الاول لا يوجد في فاعله هيئة ما فلا يكون الفعل الثاني اسهل عليه من الاول ولا يختلف الفعل الثالث عن الثاني في

السهولة وحينئذ فلا يقال ان الفاعل اكتسب ملكة او ان ملكة ما اصلت فيه اي ثبت اصلها .

« ٢ » اما مفاعيل الملكة فهي ان تكمل القوة وتزيدها شدة وتجعل تكرار الفعل الذي تعد له ايسر واسرع . وزد على ذلك انها تهيج في الفاعل ميله وحاجته الى الفعل . ثم لما كانت الافعال المخالفة للملكة لا تزال اصعب من الافعال المعتادة كان ان القوة ترغب عما هو اصعب عليها الى ما هو ايسر لها . ثم لما كانت ممارسة الفعل المعتاد تحصل باقل جهد كان ان ذلك الفعل المعتاد يقل الانتباه اليه وملاحظته ويحصل عن ذلك ان العادة او الملكة تنقص شيئاً فشيئاً الشعور بالفعل .

« ٣ » اما تقسيم ملكات النفس الانسانية فاليك يانه : تعتبر النفس اما من حيث هي في ذاتها واما من حيث ما لها من القوى . ثم اما في حالتها الطبيعية واما في حالتها الفائقة الطبيعة التي يعلمنا الايمان انها رفعت اليها . وعليه فكان للنفس ملكات فائقة مفاضة وملكات طبيعية مكتسبة .

« ١ » اما الملكات الفائقة المفاضة فهي لاصقة بذات النفس نفسها وممتزجة بها وبقواها الفاعلة هي بها . وهذه الملكات هي النعمة الحالية ثم الايمان والرجاء والمحبة ومواهب الروح القدس ثم الفضائل المعدة لمصلحة المجتمع المسيحي التي يسميها اللاهوتيون النعم الحانية

« ٢ » اما الملكات الطبيعية فمكتسبة ^(١) وهذه لا تلحق بذات

(١) الملكة تشارك القوة والفعل فان القوة الفاعلة تقدر على ابداء افعالها

بجلافيها الاستعداد . اذا اعتبرنا معنى الملكة الحصري فلا نرى محلاً لها
الا الطبيعة اللامادية وقواها اللامادية كالعقل والارادة^(١) واما تأهب
القوى المادية الى فعلها فهو احق بان يسمى استعداداً منه بان يسمى ملكة
وذلك لان الملكة في عرف المدرسين هي ما يستوجب احداث تغيير
ثابت في القوة نفسها . والحال ان الاجسام لا تتم فيها هذه الشروط
ويبانه ان موجوداً ما لا يمكن تكيفه بالملكة الا اذا كانت قواه قابلة

(١) م : قال زيارا قلاً عن القديس توما : ان الملكة لا تجد محلاً الا في
الاشياء التي هي الى امور كثيرة ومتضادة . ومن ثم ما كان منها مهيئاً من طبعه الى شيء
واحد فلا يقال فيه ان له الملكة كالحجر مثلاً الذي هو من طبعه مائل الى الانحدار
وهذا الميل لا يتغير فيه . وكذا النبات الذي يميل من طبعه الى فعل معين غير قابل
التغيير وكذا بدن الانسان . والسبب في ان الملكة هي في الاشياء التي هي الى اشياء
كثيرة ومتضادة من غير تعيين فهو (اي السبب) ان ما ليس متعيناً الى ضد من
الاضداد لا بد من تعيينه بقوة استعداد مضاف اليه يهيئه الى شيء . بعينه من
الاضداد . وهذا الاستعداد المهيئ هو ما يعرف بالملكة . وذلك لان الملكة على
ما عرفناها لا تنحصر دلالتها في تغيير ما ولا في تغيير ما في شيء . مستمر بل تضمن
(اي الملكة) معنى آخر وهو احداث هيئة راسخة ومستمرة في القوة نفسها . قال
القديس توما : لا يقال ان موجوداً ما حصلت له الملكة الا بشروط اولها ان
يكون الموجود في القوة ومركباً من قوة وفعل وذلك لان من خواص الملكة ان تعد
القوة الى فعل كامل .

وثانيها ان تكون قوة الموجود قابلة ان توجه الى اشياء مختلفة . وعليه فلا تكون
القوى الطبيعية محلاً لملكة لتعيينها الى حد واحد بعينه . ومن ثم تكون الملكة خاصة
بالارواح . وان نسبت الى الجسد وحواصه وقواه فذلك يكون بالتبع الى النفس الفاعلة
فيها . فتأمل .

ان توجه توجيهاً مختلفاً . والحال ان الاجسام البسيطة بالبساطة الكيماوية
لا تقبل صفاتها شيئاً من مثل هذا التغير في الفاعل . وعليه فلا يصح ان
يقال انها محل للملكات ولا للاستعدادات

لا ننكر ان الاجسام المركبة من اجسام بسيطة قد تكتسب
استعداداً للفعل وان القوى الحساسة تساعد القوى العليا وانه يقال عموماً
عود فلان فرسه حركة كذا ومرته وروضه على العابد كذا وان الاعضاء
الآلية صارت مهيئة للقيام بوظيفتها وعملها الى غير ذلك مما يومه معنى
العادة والملكة . الا انه ليس شيء من هذه الاستعدادات كالتموؤد
والتروؤض والتمرؤن والتهوؤ يطلق عليه اسم الملكة حقيقة لقوات صفة
الثبوت فيها وهي من مقتضيات الملكة . بل ان تلك الاستعدادات سريعة
الزوال لان طبيعة الاجسام الحاصلة فيها تلك الاستعدادات تقتضي ذلك
الزوال . على ان الموجود الجسدي لما كان مركباً حصل عن تآلف اجزائه
المختلفة مجموع موافق لغايته .

غير ان هذه الموافقة للغاية لتوقفها على عدة عناصر مشبكة التركيب
كانت (اي تلك الموافقة) بالضرورة قليلة الثبات . وعليه فكانت تلك
الاستعدادات التي ذكرناها لا يصدق عليها اسم الملكة . وكذا قل في
الصحة والمرض وكذا في تهوؤ الاعضاء لقيام بعملها . فكل ذلك ليس
ملكه بل استعداداً . فاذاً لما كان من خواص الملكة ان تكون ثابتة كان
انها لا تقوم الا في موضوع هو من جوهره غير قابل للتغيير او للتحويل
والفساد . فلا يمتنع مما قد مناه ان كل استعداد في الموجود اللامادي يكون

النفس نفسها بل بقواها التي هي العقل والارادة . اما ملكات العقل وتسمى الفضائل او الملكات العقلية فهي خمس : فهم المبادئ والعلم والحكمة والفطنة والصناعة . وهذه الملكات تستمد ثباتها واستمرارها من الحقائق الضرورية

« ٣ » اما ملكات الارادة ويسمونها ملكات اديّة واخلافاً وفضائل فهي الفناعة والقوة والعدالة والفطنة^(١) ثم ماتحت هذه من الفضائل .

المطلب الخامس

في كيفيات القسم الثاني من تقسيم ارسطو

المبحث الاول

في القوى الفاعلة

(١٣٤) ان القسم الثاني من الملكات يشمل القوى الفاعلة .

« ١ » القوة تقال على وجوه كثيرة واشهر استعمالها لما به يكون

الناقصة من دون مساعدة الملكة وان هذه الانفعال الناقصة تولد الملكة التي هي الفعل المكل في القوة وان هذا الفعل المكل للقوة والثوة يصير كلاهما قوة واحدة صالحة فيما بعد لا يبداء الانفعال الكاملة . (مرصده عن المطول)

(١) م : نرى انه ذكر الفطنة بين الملكات العقلية وبين الفضائل الادبية . وقد يتن القديس توما وجه الفرق قال : الفطنة من حيث ماهيتها هي ملكة عقلية ومن حيث مادتها فهي فضيلة اديّة . اهـ . الفطنة من حيث هي فضيلة اديّة تنبني على حكم او تميز العقل الحاصل باستقامة وفطنة . فتأمل .

الشيء مستعداً لان يوجد بعد بالفعل ويقابلها الفعل او الوجود الخارجي . واما المراد بالقوة هنا فهو القوة الفاعلة وهي ما يتمكن الجوهر به من الفعل والانفعال ثم من رد الفعل . وهي المبدأ القريب للفعل والانفعال ويقابل القوة اللاقوة . ولا نريد باللاقوة هنا سلب التمكن من الفعل او عدم القوة مطلقاً وانما نريد باللاقوة الضعف او القوة الواهية المسترخية التي تفعل بعسر وصعوبة كما هو ضعف الطفل عن المشي والكهل عن النظر اذ ليس الضعف فيهما سلباً مطلقاً او عدماً للقوة وانما هو قوة في حالة نقصها وعجزها وصعوبة فعلها

وان القوى الفاعلة يعطاها صاحبها مع طبيعته لانها خواص الطبيعة . وبهذا تفرق القوى عن الملكات فان الملكات تحصل لصاحبها من ممارسة فعله

والفرق الآخر بين القوة والملكة ان القوة هي بمنائها المطلق مبدأ الفعل او الانفعال واما الملكة فليست باطلاقها مبدأ الفعل او الانفعال وانما الاصل فيها ان تهي الطبيعة وتعدّها على وجه صالح ملائم او لا ملائم كالصحة والجمال وما شاكلهما مما ليس بذاته مبدأ للفعل

« ٢ » قلنا ان القوة هي المبدأ القريب للفعل اشارة الى ان الفعل له مبدأ اول بعيد وهو الشخص والاقنوم او الطبيعة

فان الشخص او الاقنوم هو المبدأ الاول الفاعل او المبدأ الاول الذي^(١) . وهذا يفعل بطبيعته . فتكون الطبيعة هي المبدأ الذي به يفعل

(١) م : المبدأ الذي (على تقدير الفعل) اعني الذي يفعل . والمبدأ الذي

غيرها من افعالها كما ان فعل الارادة يتوقف على فعل المعرفة اذ لا يراد خير ما لم تسبق في النفس معرفة ذلك الخير . والحال ان مبدأ واحداً لا يمكن ان يتسبب عن نفسه . فلا يكون معاً علة فاعلة وموضوعاً قابلاً للحركة اي لا يكون محرّكاً ومحرّكاً معاً

فاذاً في النفس مبادئ فعل يمتاز بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً اعني ان في النفس قوى متعددة محل جميعها النفس الواحدة

البرهان الثالث — لو انزلنا ان الجوهر لا يتميز عن قواه تميزاً حقيقياً وان ليس في الانسان الا قوة وحيدة فاعلة هي الجوهر اعني ان طبيعة الانسان هي في الحقيقة نفس القوى الحيوية بانواعها الثلاثة اي الحياة النامية والحياة الحساسة والحياة الناطقة فينذر لا بد من ان يكون لكل تلك القوى فعل واحد جامع لكل صور الحياة الثلاثة اعني النامية والحساسة والناطقة والحال نرى ان النفس لا تنشق قوتها الا تدريجاً وعلى طريق التجزئة وتفرس فاعليتها على اوجه مختلفة كالنمو والحس والشهوة الحسية والتصور والارادة . فهذه الاشكال في القوة الفاعلة وان كان يرتبط بعضها ببعض ويأثلف بعضها مع بعض على نوع مختلف فلا يرشدنا الوجدان الى فعل واحد فينا يضم في نفسه كل الاشكال الحيوية ويحصر فيه كل القوة الفاعلة التي في النفس . فينتج من ذلك ان الطبيعة الانسانية ليست هي قوة وانما تستعمل لافعالها المختلفة قوى مختلفة . واما ما هي هذه القوى وما وجه التمييز بينها وعلى اي اساس يبني هذا التمييز فالجواب عليه في البحث التالي فتبعه

البحث الثاني

في ترتيب القوى وفي اساس هذا الترتيب

(١٣٦) ان القضية التي تحرّى هاهنا بيانها واثباتها يمكن التعبير عنها بهذا القول وهو: الافعال التي يمتاز بعضها عن بعض امتيازاً كاملاً يناسبها قوى يمتاز بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً

« ١ » معنى القضية : اختلاف الافعال وامتياز بعضها عن بعض دليل واضح على ان القوى نفسها التي تصدر عنها تلك الافعال هي ممتازة بعضها عن بعض امتيازاً حقيقياً . واليك شرح ذلك بالتفصيل : ترى النور الذي يضيء هذه الشجرة المغروسة في هذا الحقل مثلاً والذي يضيء الارض التي تثويج فيها اصول هذه الشجرة . فالنور المنعكس على الشجرة والنور المنعكس على تربة اصلها يؤثر فيك اثرأ واحداً يقابله شعور واحد . فال موضوع المادى لنظرك هو مختلف وهو الشجرة والحقل واما الموضوع الصوري فهو واحد سواء اضاء الشجرة او الحقل . فانت في كلا الحالين تشعر بشعور واحد لا اكثر وفعل الرؤية فيك واحد وآلته واحدة وهي العين وقوة البصر واحدة في كلا القطعين . ثم اذا غمرت يدك الشجرة اي جسستها بشدة فاذا هي صلبة نتعاضى عليك فيها محل حس آخر آله الاعصاب وهو حس المس . العين ادركت النور والاعصاب الصلابة . ففي المثل الاول الموضوعات المادية مختلفة وهي الشجرة والارض . والحس المدرك واحد هو البصر . واما هنا

فالموضوع المادي واحد هو الشجرة التي غمرتها والموضوع الصوري متعدد وهو النور والصلابة . فالفعل المدرك له يختلف أيضاً باختلاف موضوعه فالشجرة التي تراها وتلمسها واحدة . ولكنك ادركتها من حيث هي مضاءة بجاسة العين ومن حيث هي صلبة بجاسة اللمس . فترى ان الموضوع الصوري قد اختلف فينتج ان اختلاف الافعال يستدل منه استدلالاً صحيحاً على اختلاف القوى

فموضوع الفعل المادي هو الشيء الذي يقوم حد الفعل اية ما ينتهي اليه الفعل من غير ما نظر الى الوجه الخاص منه الذي ينتهي اليه ذلك الفعل . فالشجرة مثلاً هي برمتها الموضوع المادي للبصر . واما ما تدركه القوة مباشرة وبوجه خصوصي في الشيء فهو ما يسمونه الموضوع الصوري . كالشجرة من حيث هي صلبة في موضوع اللمس الصوري ومن حيث هي مضاءة في موضوع البصر الصوري . والفعل يتنوع لا بتنوع الشيء المادي بل بتنوع الموضوع الصوري . والقوة تكون لها مكنة ممارسة فعلها او لا مكنة ممارستها بحسبها يكون الموضوع الصوري حاضراً لها او غائباً عنها .

فيتحصل من ثم ان المواضع الصورية للافعال اذا اختلفت بالنوع تكون النتيجة ان الافعال نفسها تختلف ايضاً . ويستدل من اختلاف الافعال على اختلاف القوى التي تصدر الافعال . غير ان اختلاف الافعال لا يوجب اختلاف القوى الا اذا كانت من قبيل الاختلاف الكامل . فان فينا افعالاً تتميز بعضها عن بعض تميزاً صورياً مع انها لا

توجب تمييز القوى وذلك لان الاختلاف الصوري في تلك الافعال ليس كاملاً . مثلاً ارادة المشيئة بالضرورة للخير المطلق وارانيتها للخير الخصوصية بالاختيار هما فعلان مختلفان صورةً ولكنهما لا يوجبان التمييز في القوة المريدة لان اختلاف الفعلين ليس من قبيل التمييز الكامل والمساوي لان كل افعال المشيئة تنصب على موضوع صوري جنسي واحد هو الخير .

والحال ان الذي يقوم منه الحد القريب للقوة ويكون هو السبب في تمييز قوة عن اخرى انما هو الفعل المختبر من حيث هو متميز عن فعل آخر تميزاً كاملاً لاختلاف حيثيته الصورية في الواحد عنها في الآخر اختلافًا كاملاً

«٢» اثبات القضية : كل فعل انما يصدر عن قوة فاعلة فانها علتها الفاعلة . والحال ان طبيعة العلة تنعكس في معلولاتها . فاذا الانتقال صعوداً من المعلول الى علتها لمعرفتها هو انتقال مستقيم صحيح . فان كلاً من قولك المعلول والعلة والفعل والقوة التي تصدره هي اسماء متضافرة . فاذا الحكم بتبويب الافعال هو الحكم بتبويب القوى لوحدة الوجه والسبب فيهما . والحال ان الاساس الذي ينسب عليه تمييز فعل عن فعل تمييزاً حقيقياً هو كون المواضع تتميز بعضها عن بعض تميزاً صورياً تاماً فاذا التمييز الصوري الكامل بين المواضع يستدعي التمييز الحقيقي بين القوى ايضاً .

الى هنا اثبات القضية باعتبار فاعلية العلة الفاعلة فلنأتين الى اثباتها

فاعل الا ان الطبيعة المخلوقة لا تفعل فعلها بنفسها بل تستعمل قواها
للفعل فتكون الطبيعة هي المبدأ الاول البعيد للفعل المبدأ الاول الذي به .
واما القوى فهي المبدأ المستفاد والفرعي القريب للفعل
فهل من وجه مسوغ للتمييز بين المبدأ البعيد والمبادئ المستفادة
القريبة للفعل اعني هل تميز القوى الفاعلة عن الطبيعة في الفاعل
الواحد فاليك الجواب في القضية الآتية فافهمها
قضية

ان بين الجوهر وقواه تميزاً حقيقياً
(١٣٥) البرهان الاول - ان الافعال المختلفة بالنوع يناسبها
قوى متميزة تميزاً حقيقياً

والحال ان الوجود والفعل في الموجود المخلوق هما شيان مختلفان
بالنوع . فاذا الموضوع المخرج الى الفعل بالوجود متميز عن الموضوع المخرج
الى الفعل بالفعل . فان الوجود يفترض موضوعاً ممكناً يوجد فعل
الوجود . واما الفعل فيفترض موضوعاً موجوداً يجعله فاعلاً . والموضوع
الاول يسمى ذاتاً وجوهرآ والموضوع الثاني يسمى قوة .

الصفري ثابتة لا تحتاج الى برهان وعليه اثبت الكبري فاقول : ان الفعل
لا يتم غرضه اي عمله الا باشتراك فاعله في هويته وتعيينه له تعييناً باطنياً والحال
لا يمكن ان يشترك الفعل شيئاً في هويته ما لم يكن هذا الشيء صالحاً لقبول

به (علي تقدير الفعل اي المبدأ الذي به يفعل الفاعل ويقابلها في اصطلاحهم
Principium quod, principium quo) .

هوية الفعل المذكور . وعليه اذا اختلفت الافعال وجب ان تختلف شروط
القابلية في الشيء القابل . فيحصل من ذلك انه لما كان لا خلاف في ان
الوجود والفعل شيان مختلفان كان من الضرورة ان قابل الوجود هو
غير قابل الفعل وقابل الوجود هو الجوهر وقابل الفعل هو القوة . فاذا
يتميز الجوهر عن القوى التي يفعل بها تميزاً حقيقياً

البرهان الثاني - ان صدق قضيتنا يظهر في النفس باجلى
بيانه ووضوحه فنقول : يستحيل ان يكون شيء متحداً مع اشياء كثيرة
بتميز بعضها عن بعض تميزاً حقيقياً

والحال ان قوى كثيرة من قوى النفس يميز بعضها عن بعض تميزاً
حقيقياً . فاذا يستحيل ان تكون النفس متحدة مع واحدة من قواها .
الكبرى واضحة فبي ان ثبت الصفري واننا ثبتنا برهان مستمد مما
نقرر في علم النفس فنقول :

١ من المقرر ان بعضاً من افعال الانسان يصدر عن مبدأ مركب
من مادة كما هو فعل الغناء وفعل النظر وفعل التخيل وما شاكلها من
افعال الحس وبعضها لا يصدر الا عن مبادئ لامادية كفعلي الادراك
والارادة مثلاً

والحال ان المبادئ اللامادية تتنازع حقيقة وبالضرورة عن المبادئ
التي تصدر عنها افعال مادية فاذا في النفس قوى يمتاز بعضها عن بعض
امتيازاً حقيقياً

ب ثم ان صدور بعض افعال من افعال النفس يترتب على افعال

باعتبار العلة الغائية فنقول :

ان القوة الفاعلة هي بمثابة واسطة والفعل غايتها لان القوة هي استعداد او اهلية في الفاعل او ميل الى ادراك غاية ما . فهي اذا معدة على وجه تحقق معه ممارسة الفعل الذي هو غايتها

ويستحيل ان ميلاً واحداً يوجه الى غايتين لا يجمعهما جامع من الاشتراك او الى موضوعين يتميز احدهما عن الآخر تميزاً كاملاً كما قلنا قرياً

فإذا كانت المواضع متميزة تميزاً كاملاً فالامبال الطبيعية الموجهة اليها تختلف بحسبها اعني ان القوى الفاعلة تتميز تميزاً حقيقياً . كذا عن القديس توما .

المطلب السادس

في كليات القسمين الثالث والرابع

(١٣٧) اتنا تقتصر على الاجاز في بحثنا عن كليات القسم الثالث

والرابع . لان البحث عنها ليس من شأن علم ما وراء الطبيعة . فنقول :

« ١ » ان يفعل او الانفعال هو القسم الثالث من اقسام الكيفية . الانفعال هنا كل كيفة يحدث بها تغير جسي في الموضوع . فافعال الشهوة الحسية وما يساعدها من جهة الفاعل او من جهة المنفعل هي كليات من هذا النوع . « ٢ » والكيفية التي تساق الانفعال تسمى

(١) الانفعال اذا اعتبر من حيث هو مقابل للفعل يعرف بأنه قبول الفعل في القوة المنفلة . او ممارسة القوة المنفلة . او الفعل الثاني للقوة المنفلة . لان

كيفية منفلة كالفضب والحياه .

« ٢ » اما كليات القسم الرابع فهي الصورة الخارجة او الهيئة والشكل في الجسم المقداري وهما حاصلتان من اختلاف اوضاع اجزاء جسم واحد ونسبة بعضها الى بعض كشكل مثلث الزوايا وما شاكل ثم صورة بناء ما وهيئة . « ٣ »

وان القديس توما يستلقت الانتباه الى شكل الاجسام . على ان هذه المسئلة ذات خطارة وهم لانها عنوان اختلاف الانواع بين الاجسام . ام .

المسئلة الثانية

في الاضافة

مقدمة : في ان درس هذه المقالة جليل الهمية

(١٣٨) لا يخفى ان العالم ليس بمجموع ذرات متبددة وافراد

المنفعل وان كان بالقياس الى الفاعل موحداً للفعل الا انه لا يقبل الملول ما لم يكن فيه صلاحية واستعداد او شبه حركة لقبوله وانما يقال للمنفل مبدأ او علة لا فاعلة بل منفلة . والمراد بالانفعال في المتن هو التأثير او قبول اثر الفاعل والتغير المحسوس كالحرارة والبرودة واللون فهذا التأثير او الهيئة الحاصلة في المنفل ان كانت راسخة فكيفية منفلة او غير راسخة فهي انفعال .

(١) م : يختلف الشكل عن الصورة من وجه ان الشكل ينظر فيه الى اوضاع الاجزاء وهي الهيئات الحاصلة فيه من احاطة حيز واحد او حدود بالمقدار كالاستدارة والتريع والتسلسل في المضاع وما شاكل . واما الصورة فينظر فيها الى تلك الاوضاع مع حصول النسبة بينها كما ينبغي اي حسن النسبة كما هو الحال . قاله القديس توما

بولس . ولكن المشابهة ليست لبطرس بالاستقلال ولا لآخيه بولس وإنما هي في كليهما بلا تجزؤ ولا تقسم . وهنا يجب الالتباه الى الفرق بين الاضافة التي هي من المقولات والتي أيضاً وجودها في النسبة (وبين) النسبة بمعناها الكلي او الشمولي . فان النسبة بمعناها الشمولي كما هي نسبة الحق والخير يدخل في مفهومها الصوري الشيء . المقول فيه انه حق او خير . فضلاً عن انها تطلق على كل موجود . واما النسبة المقولية (التي هي من المقولات) اعني النسبة الاضافية فهي خاصة بطائفة من الموجودات ليس غير ولا يتناول مفهومها طبيعة الشيء الذي تبني عليه وإنما هي تتميز عنها اي الطبيعة تميزاً حقيقياً^(١)

(١) م : قسم الفلاسفة الاضافة الى الاضافة بمعنى الشمول او الكلي والى الاضافة الحقيقية التي هي من المقولات العشر والتي يبحث عنها هنا . اما الاولى فهي النسبة لا المقومة لماهية الموضوع^(٢) هي فيه بل الحاصلة عن ماهية الموضوع المقولة عنه . وعرفها غيرهم قال : هي هوية شيء مطلق معدة من ذاتها لغيرها . وسميت شاملة لانها اعم من كل الاجناس وتطلق على كل الاشياء . وهي موجودة في كل شيء معدة من طبعه لا آخر كتنفس الانسان المعدة للاتصال بالجسم والمادة المعدة من طبعها للصورة . فمثل هذه الاضافة لا يقوم ماهية نفس الانسان ولا ماهية المادة وإنما هي حاصلة عن تلك الماهية . واما الاضافة المقولية كالابوة والبنوة فماهيتها قائمة بكون الشيء . هو بالقياس الى آخر . فيكون الفرق بين الاضافة الشمولية والاضافة المقولية في ان الاضافة الشمولية هي نسبة تعلق شيء بآخر تعلق علة كما هو تعلق المادة بالصورة وتعلق العرض بالجوهر . ولا يكون المتضايفان بهذا المعنى حاصلين معاً بجمية الطبع والحرفة فان الجوهر اسبق من عرضه طبعاً . واما الاضافة المقولية فلما كانت ماهيتها ان تكون بالقياس الى آخر كان حداها اي المتضايفان حاصلين معاً بجمية الطبع والحرفة . اعني ان وجود وتصور كل واحد منهما موقوف

فهل في الطبيعة اضافات حقيقية او هل ما فيها من الاضافات ليس هو الا من قيل الاضافة الاعتبارية . فالجواب عليه في المطلب التالي

المطلب الثاني

في ان في الطبيعة اضافات حقيقية^(١)

(١٤٠) لا ننكر انه توجد اضافات هي منع الفعل بالاستقلال .

على وجود وتصور الآخر منها . فلا يوجد الواحد دون الآخر ولا يتقبل الواحد دون الآخر . كما يظهر للعين مثل الابوة لان معنى الابوة متضمن لمعنى البنوة وكذا لا يوجد من يكون اباً ما لم يوجد من يكون له ابناً وبالعكس . واعلم انه يشترط للاضافة المقولية : اولاً ان يكون محلها شيئاً حقيقياً لانها عرض حقيقي .

وثانياً ان يكون حدّها شيئاً حقيقياً ايلاً ماهية الاضافة ثقال بالقياس الى شيء آخر والقياس لا يكون الى المعدوم كما لا يكون من المعدوم .

وثالثاً ان يكون اساس الاضافة اي وجهها حقيقياً اي وجودياً . لان الاضافة الحقيقية الوجودية لا تبني الا على اساس وجودي اذ لا يبني شيء على المعدوم . ورابعاً ان يكون اختصافان متخاذاً الواحد عن الآخر متخاذاً حقيقياً والا كانت الاضافة الحقيقية نسبة شيء الى نفسه اعني ان ماهيته مقولة بالقياس الى نفسه وهذا قول لا يستقيم .

واعلم ان المراد بموضوع الاضافة هو ما تكون فيه الاضافة ومقولة عنه . فموضوع الابوة هو الوالد . وزيد بقولنا حد الاضافة ما ثقال الاضافة بالقياس اليه . فحدّ الابوة هو الابن وهو المتضايف الثاني في الابوة كما ان الاب هو المتضايف الثاني في البنوة . ولما اساس الاضافة ووجهها فهو ما من اجله هي موجودة الاضافة كما هو الايلاد في الابوة .

(١) م : الاضافة حقيقية اذا كانت النسبة موجودة حقيقة في الموضوع واعتبارية اذا لم تكن حقيقة في الموضوع بل هي فعل الفعل المتصور .

منقطعة ومتفردة وانما هو يؤلف كلاً منظماً ترتبط اجزأؤه بعضها ببعض
ويترتب بعضها على بعض فتعاون افعالها بالاشتراك على تحصيل خير عام
وشامل فيحصل من ذلك بينها مجموع اضافات . وعليه فقوله الاضافة داخله
في باب الكلي لتناول بحثه كل حقيقي .

المطلب الاول

في تعريف الاضافة^(١)

(١٣٩) ان خطين ا — ب وج — د طول كل واحد
منهما متر^٢ فهما متساويان وبينهما نسبة مساوية . ثم هذا العدد ٤ فانه
ضعف ٢ فالانسان نصف الاربعة والضعف هو ضعف ما هو نصفه فالحدان
يتقابلان لكنهما في الوقت نفسه يتداعيان . ولهما يسميان متضايفين فينبهما
نسبة في الكم . ثم هذان اخوان توأمان بطرس وبولس فانهما يتشابهان
والواحد على شاكله الآخر . فيقال ان بين الاثنين نسبة شبه وهي نسبة في
الكيف . ثم هذا البخار يحرك آلة فيقال ان بينهما نسبة علىية اي (بين العلة
والمعلول) ثم العين صالحة للنظر ومعدة له فيقال ان بينهما نسبة غائية ان
ارسطو يفرق بين الاشياء التي تقال بالاطلاق (الجوهر والاعراض
(١) م : الاضافة مصدر اخذ به واستند اليه واماله اليه ونسبه . واستعملها
الحكماء للدلالة على النسبة بين شيئين . وهي ما يقال به شيء انه كذا بالقياس الى
آخر . وعرفها بعضهم انها النسبة بين شيئين . يقال ماهية كل واحد منهما بالقياس
الى آخر . كلابوة مثلاً هي ما يقال من اجلها للاب انه اب بالقياس الى الابن
وكذا البنوة .

المطلقة وهما الكم والكيف) والاشياء التي يقال انها اضافية . وان ما ينحصر
هذه الاخيرة هو انها تتعلق بشيء آخر غيرها . اما المقولتان الاوليان
فان هويتها او حقيقتهم تتعلق بالجوهر معتبراً على انفراده . فان الموجود
الاضافي هو ما لا يوجد ولا يتعمل الا بالقياس الى موجود آخر متضابق
له . فالاضافة توجد في موجودات كثيرة وتختص بها غير منفصلة ولا
منقسمة اذا اخذت واحداً من تلك الموجودات بمعزل عن الآخر فتبني
حينئذ النسبة لأن الاضافة تجعل الحدود المتضايقة مجتمعة
ومتقابلة معاً .

كان المدرسيون يقولون ان الاعراض التي يقال لها مطلقة هي شيء ما
واما الاضافة فهي شيء الى شيء . الاعراض المطلقة حالة في موضوع
اي وجودها في موضوع واما الاضافة بمعناها الصوري فهي وجودها الى
شيء . قال القديس توما : الوجه الصوري في الاضافة هو نسبتها الى شيء
آخر . اه . ومن امعن النظر في الامثلة التي ذكرناها قريباً عن الاضافة
لا يلبث ان يرى ان كل واحدة من تلك الاضافات متعلقة بمحدد
مطلقين متواجدين اي موجودين معاً . مثلاً طول المتر في خط اب هو
عرض مطلق موجود في الخط اب على حدته وهو ايضاً موجود في الخط
الثاني ج د معتبراً على انفراده . ولكن المساواة بين الخطين لا تتحقق ماهيتها
الا بتبادل النسبة بين الخطين الواحد منهما الى الآخر . وكذا لو قلت
هذان بطرس وبولس اخوان توأمان يشبه احدهما الآخر فالشكل الذي
من اجله يشبه بطرس اخاه هو خاص به وشخصي له . وكذا الشكل في

إذا تأملت مضمون ما في ضميري وكيفية استحضار ذهني للمواضيع فأنني أقوم نسبة بين المراتب المدركة بعضها لبعض أي تصورات عقلي . فهذه الإضافات أو النسب إنما هي ذهنية واعتبارية صرفاً كما هي النسبة بين الموجود واللا موجود وبين الجنس والنوع . ولكن تصور ما في الضمير يتقدمه تصور الموضوع الخارج . وتصوري معرفة عقلي للمواضيع تسبق معرفة المواضيع . ثم أو ليس بين المواضيع المفردة الخارجة التي تصورها غير نسب اعتبارية . أم هل بينها نسب حقيقة : فالجواب أنه بلى يكون بينها نسب حقيقة هي سابقة لكل فعل عقلي يدركها العقل في الطبيعة ولكنه لا يوجد فيها .

قال القديس توما في خلاصته جز ١ من ٢٨ ج عدد ٢ : أن ما يقال بالقياس إلى شيء آخر قد يوجد حيناً في طبيعة الأشياء وذلك فيما إذا كانت أشياء معدة بعضها إلى بعض أعداداً متبادلاً بمقتضى طبيعتها وفي البعض ميل إلى البعض الآخر . وحينئذ فيجب أن يقال إن تلك الإضافات بينها هي إضافات حقيقة . وقد يتفق أن النسبة المعنية بما يقال بالقياس إلى آخر لا وجود لها إلا في تصور العقل بأن يقيم نسبة بين شيء وآخر . وحينئذ فيقال إن الإضافة اعتبارية أو ذهنية فقط كما لو شبه العقل الإنسان بالحيوان من وجه تشبيه النوع بالجنس أو نسبة النوع إلى الجنس . اهـ . وعرف القديس توما الإضافة الحقيقية قال ما تعريه : هي النسبة بين اثنين بسبب شيء موجود فيهما معاً حقيقة . اهـ (ابيه صادق عليهما حقيقة) . فليس من ينكر أن مثل هذه الإضافات لها وجود

في الطبيعة واليك البرهان على قولنا هذا :

« ١ » أن طولين محققين الوجود في الطبيعة قياس كل واحد منهما مترهما متساويان فإن نسبة التساوي قائمة حقيقة بينهما إدراكنا أو تصورنا تلك النسبة أم لم نتصورها . وكذا يتشابه اخوان توأمان حقيقة وبمعزل عن تصور العقل وكذا بين الأب وابنه نسبة حقيقة وإضافة حقيقة وإن لم يتصورها العقل لوجود الولادة حقيقة . وهلم جراً إلى غير هذه من الإضافات التي قدمنا ذكرها تحريماً .

فتستج من ذلك أن في الطبيعة إضافات وجودية حقيقة . ثم أن العالم لا يتركب فقط من موجودات منفردة مطلقة عن كل قيد نسبة بينها بل من موجودات بينها نسب ارتباط وتوقف وهذه الموجودات مرتبط بعضها ببعض ومتعلق بعضها ببعض بنسب يقوم بها نظام العالم وذلك موجود بينها من قبل أن نعرفه . فهذه العائلة وهذا المجتمع الإنساني مدنياً كان أو دينياً ليس من يقول إنهما ألفتا أفراد يسمى الواحد منها أباً والآخر ابناً هذا رئيساً والآخر مرؤساً تسمية تحكم الناس في وضعها برأي أنفسهم ورضاهم . بل بين أن بين تلك الأفراد نسباً ليست صنع العقل وإنما هي وجودية حقيقة يبنى عليها نظام الالفة الاجتماعية فلا يمكن إزالة تلك النسب أو اختلالها من دون تداعي صرح الالفة وسقوطه خلوياً على عروشه .

(١٤١) « ٢ » اعتراضات . عند كنت أن الإضافة مقولة ذهنية محضة فلا توجد في الخارج إلا عندما يتصورها العقل اغني أنها

من المقولات الثواني . ومرجع برهانه الى هذا القول : اننا من دون فعل ذهني في العقل لا يمكننا ان ندرك الاضافة فاذاً الاضافة لا وجود لها عندنا الا بفعل العقل . او بعبارة اخرى لا نسبة بدون فعل العقل . فيتج من ذلك ان العقل انما هو الذي يدخل في الاشياء الواقعية النسبة وشرائعها فيجب ان في البرهان تلييناً وخطأ . اما التليين في قوله « ان الاضافة لا وجود لها عندنا » اذ يحتمل معنيين اولهما اننا لا ندركها والثاني انه لا وجود لها ان لم ندركها . اما كونها لا وجود لها عندنا اعني اننا لا ندركها فهذا نسلم به اذ اننا في الواقع لا ندركها ما لم ندرك حدتها ووجه النسبة فيها . واما كوننا لا ندركها ليمتصل عنه انها غير موجودة فهذا قول باطل اذ ان كثيراً من الاضافات سابق حداها ووجهها لفعل الذهن وليس العقل بصانع او واضع لتلك الحدود وذلك الوجه اعني ان تلك الاضافة ليست جعل العقل بل هي موجودة قبل فعله وقبله كما قررنا .

« ٣ » ما خلا البراهين العديدة التي تبطل مذهب التصورية ^(١) بوجه الجملة وتؤيد قضيتنا هنا لنا برهان آخر يبطل على وجه الخصوص انكارهم حقيقة بعض الاضافات . وبرهاننا الخصوصي هو هذا :

ان كل النسبة انما هي ما يتعلق بشفع اي باثنين يتنافى جزءاهما . وعليه فهذه المقولة وان اعتبرناها من حيث هي في الذهن فهي خاصة بأمريين

(١) م : نريد بلفظ التصورية (نسبة الى التصور) ما يطلقون عليه لفظ Idealisme من Ideal او Idée وهو مذهب فلسفي ينكر صاحبه الهوية الفردية في كل الاشياء المنحازة عن أنها ويقولون ان ما ليس أنا فهو تصور ذهني . وعليه فلا يباحون بان في الاشياء عينا مما سوى أنا وما دون أنا . فتصور

مختلفين وقائمة من جانين . وكل اضافة وان اعتبرت بالوجه من المتقدم من دون مقابلتها مع الواقع الحقيقي فهي قابلة لان يرد عليها السلب او الايجاب كأن نوجب التضاييف بين حدين او نسلبه عنهما في قضية ما . وعند تخصيص القضية السالبة والموجبة على الوقائع ما الداعي ان نفضل الواحد من السلب او الايجاب على الآخر مثلاً اذا عرض لنا حادثان واقعان فاننا نحكم بكونهما متشابهين ايجاباً لا غير متشابهين . او عرض لنا حادث ثالث وقابلناه بالاول والثاني من الحادثين الاولين فتحكم بكونهما مختلفين سلباً . فما السبب للحكم الموجب في الاول والسالب في الثاني . فان كانت قوة الحكم بالتشابه او التخالف سنة مقومة للذهن اليس تطبيق قوة الحكم على الحوادث الجزئية قاعدته الموسوعة له هي في المواضع الخارجة نفسها . فان كانت الحال كذلك اي ان كان سبب تفضيل احد الحكمين هو في المواضع نفسها فيجب الاقرار بان بعض الاضافات لها اساس او وجه حقيقي في الموضوع . وذلك بمنزل عن تصور العقل وانحاء ادراكه ^(١)

(١) م : خلاصة ما قيل في اثنين ان الاضافة الحقيقية تنقوم بأربعة امور فحسب . اولها ان يكون محلها حقيقياً اي متحقق الوجود كالاب في الابوة . وثانيها ان يكون حداها ايضاً متحقق الوجود كالابن لانيه . لانه ان لم يكن ابن فليس اب . وثالثها ان يكون ركن الاضافة متحقق الوجود كالولادة ان لم تحقق فليس هناك اب . ورابعها ان يكون اتعيز بين الحل والحد اي بين الطرفين المتضاييفين تمييزاً حقيقياً لاقتضاء الاضافة ان تكون بالقياس الى آخر كالاب فانه منحاز عن الابن حقيقة النحياز الوالد عن المولود والعلّة عن المعلول . وليس من ينكر تحقق

المطلب الثالث

في الإضافات وتبويبها وركنها

(١٤٢) «١» من الإضافات ما هو مضاف بالتبادل ومنها ما هو مضاف على غير وجه التبادل . فالإضافة بالتبادل اذا كانت في كل من الطرفين بالقياس الى الآخر من جنس واحد كأن تكون (اي تلك النسبة) حقيقة او ذهنية في كلا الطرفين . فالنسبة بين الابوة والبنوة هي اضافة بالتبادل لانها حقيقة في الطرفين وكذا اضافة بين الجنس والنوع هي اضافة بالتبادل لكونها ذهنية في الطرفين .

واما الاضافة على غير التبادل او القائمة من جهة واحدة فهي ما كانت النسبة فيه حقيقة في طرف واحد من الطرفين كما هي اضافة الخليفة الى الخالق واطافة المحس الى الموضوع المحسوس . فان الخليفة تتعلق ذاتاً بالخالق والمحس يتعلق من ذاته بالمحسوس . فالتعلق حقيقة ذاتياً ولا يعكس اي ان الخالق لا يتعلق بخليفته ولا الشيء المحسوس يتعلق بالمحس^(١)

الشروط الاربعة في مثل الابوة والبنوة الذي ذكرناه . وقس على هذا المثل اضافة التسادي والتشابه والتماثل وغيرها من الاضافات . حينئذ يضح لك جلياً ان الاضافة ليست جميعها من الاضافات الذهنية وانما يوجد في الاشياء الطبيعية اضافات حقيقة وهذا ما شئنا تلخيص اثباته فافهمه .

(١) م : الفرق بين الاضافة المتبادلة والاطافة غير المتبادلة ان الاضافة المتبادلة متوقفة الوجود على الطرفين لان ماهية كل واحد من الطرفين تقال بالقياس

«٢» تقسم الاضافة باعتبار ركنها الى ثلاثة اقسام وذلك باعتبار ان يكون ركنها هو «١» الوحدة والعدد او «٢» ان يفعل وان يفعل او «٣» القياس والمقيس . واليك بيان ذلك فاعلمه :

«١» قد يكون القياس^(١) اساساً او وجهاً للإضافة فان القوى تقاس بمواضيعها وتنوع بتنوعها . ثم ان الفعل والانفعال قد يكونان ركناً كافياً لقيام اضافة حقيقة لان المنفعل يتعلق تعاقباً بصورياً بفعل الفاعل الملحق به اثره . ثم ان الفاعل هو ايضاً يستفيد من فعله فان بين الاب والابن مثلاً اضافة حقيقة مضاعفة . اما الابن فلحقه الاضافة الى ابيه من من حيث انه يأخذ منه الحياة وايضاً يسوغ القول بان الاب تلحقه الاضافة بالقياس الى ابنه واعني بها الاضافة الحقيقية وذلك لان الاب يتخذ بابنه لان الولادة تخلد النوع ومن هذه الجهة يصح القول ان الولد يتكامل بابنه فان الولادة تكمل المولد . وسوف ترى ان الفعل يكمل الفاعل .

الى الثاني حتى اذا اتنى احد الطرفين اتنى الطرف الآخر بالمعنى الصوري فيه . مثلاً اذا اتنى الابن اتنى وجه الابوة الحالي في الاب وكذا بالعكس . واما الاضافة على غير التبادل فهي كما رأيت ما كانت النسبة التعلقية فيه قائمة من جانب واحد اذا اتنى ما تقوم من جانبه الاضافة اتنى الطرف الاخر ولا يعكس . مثلاً اذا انكر وجود الله انتفت الخليفة او اتنى المعلوم ينفي العلم . على ان الله والمواضيع موجودة ولو انتفت الخليفة وعلمها .

(١) م : لا يريد بالقياس المقدار المادي بل قياس الكمال لان كمال العلم مثلاً مقيس بالموضوع المعلوم .

«٢» قلنا ان مقولتي ان يفعل وان يفعل قد تلحقهما الاضافة الحقيقية بحصر معناها . اعني ان المقولين المذكورين قد تكونان ركناً لاضافة حقيقية وقد لا تكونان . فان افعال الحس والادراك مثلاً هي اساس اضافة حقيقية قائمة من جانب الحاس والمدرِك المتصور . ولما من جانب الشيء المحسوس والشيء المدرك او المتصور فالاضافة هي ذهنية واعتبارية ليس غير .

«٣» ثم قلنا ان مقولات الكم وان يفعل وان يتفعل تكون او يمكن ان تكون اساساً لاضافة حقيقية . واما مقولتا الجوهر والكيفية فليس الامر فيهما كذلك اذ ليس فيهما بذاتهما معنى الاضافة بحيث اذا شئنا ان نبني عليهما اضافة كاضافة الاتحاد والاختلاف وضافة التشابه وعدمه فيلزم ان تلحق بالجوهر والكيفية مقولة الكم : الوحدة والعدد . اعني ان الجوهر والكيفية تلحقهما الاضافة بتوسط مقولة الكم اي الوحدة والعدد وذلك لان اضافة الاتحاد تتوقف على واحدية الجوهر فلا يقال هذا الجوهر مثلاً هو هو او متحد مع ذلك الجوهر الا اذا اعتبرت معنى الواحدية فيهما . وكذا اضافة الاختلاف فانها تبني على تعدد الجوهر . ثم ان اضافة التشابه تقوم بوحدة الوصف والكيفية وعدم التشابه يفترض التعدد في الكيفية . وهذا دقيق فاعلمه ^(١)

(١) م : اننا نجد ربنا ان نضيف هنا بعض ما قاله المدرسون في الاضافة تكله لفائدة المطالع وقد اوردنا شيئاً من ذلك في حاشية سابقة فنقول : قسموا الاضافة «أ» الى اضافة بمعنى الكلي الشامل والى الاضافة المقولية اي

التي هي مذكورة في المقولات العشر كما مر بك . اما المضافات بالمعنى الكلي فهي اشياء مطلقة فيها استناد ذاتي الى شيء آخر كما هي الطلة والفاعل والموضوع . وسميت اضافات بالمعنى الكلي لانها تتحد بالشيء المضاف ولا تنفك عنه كما هي اضافة الفعل الى اثره والمعرفة الى الموضوع المعروف . واما الاضافة المقولية فهي ما لا يتحد بالمضاف اتحاداً ذاتياً غير منفك بل اتحاداً عارضاً كما هو التشابه والتساوي في العظم «٢» والاضافة المقولية على ثلاثة انواع كما ذكرها الماتن : الاضافة المؤسدة على مقولة الكم : الوحدة والعدد . كالتماثل والتغاير والتشابه والتخالف والتساوي واللاتساوي . ثم الاضافة المستندة الى مقولتي ان يفعل وان يتفعل سواء كان كل من الفعل والافتعال طبيعياً او ذهنياً اعتبارياً كالمصدر والصادر والعارف والمعروف والاب والابن والمعلم والتلميذ . ثم الاضافة المبنية على القياس والمقياس واريد به القياس المعنوي كاضافة المعرفة الى المعروف لان كمال المعرفة يقاس بالموضوع . «٣» الى اضافة بمعنى التواطؤ والى اضافة بغير معنى التواطؤ واما الاضافة بالتواطؤ فهي ما اطلق على حبيها اسم واحد كالتماثل والتشابه والتساوي اذ يقال هذا مثل ذاك وبالعكس اي يقال ذاك مثل هذا . وكذا قل فيما بقي من التشابه والتساوي . واما الاضافة على غير التواطؤ فهي ما كان يعبر فيه عن المتضامين بله مختلف كالأب والابن والاكثر والاقل .

«٤» الى اضافة مادية وضافة صورية اما الاضافة المادية ويقال لها اضافة اساسية او ركنية فهي الشيء الذي تبني عليه الاضافة معبراً بوجوده في كل من طرفي الاضافة من غير ما ننظر الى نسبة الواحد منهما الى الآخر . واما الاضافة الصورية فهي ذلك الشيء المبنية عليه الاضافة ولكن من حيث هو منسوب الى الطرف الآخر . مثلاً بطرس وبولس متشابهان في البياض فالبياض اذا اعتبر في بطرس وبولس من غير نظر الى نسبة احدهما الى الآخر فهو الاضافة للمادية واذا اعتبر فيهما من حيث وجوده اي البياض في بطرس منسوباً الى بياض بولس فهو الاضافة للصورية . فكل هذا دقيق يفيدك فهم ما تطالع في كتب القديس توما والمدرسين فاعلمه .

المطلب الرابع
في خواص المتضايين^(١) (عن المطول)

(١٤٣) ان خواص الحدود المتضايقة هي على ما قال ارسطو التلازم او التبادل ومعية الطبع ومعية المعرفة .
«أ» اما التلازم فقد قال فيه ارسطو ان المضافات تقال جميعها على اشياء يقع فيها التعاكس والتبديل بان يضاف الواحد الى الآخر ويضاف هذا اليه مثلاً العبد يقال انه عبد السيد والسيد يقال انه سيد العبد

وكذا الاكبر يقال فيه انه اكبر مما هو اصغر منه والاصغر هو اصغر مما هو اكبر منه وكذا الضعف ضعف النصف وبالعكس وهلم جرا الى ما يقع فيه مثل هذا التعاكس مثل الاب هو اب ابن والابن هو ابن اب ولا يفهم احدهما دون الآخر . وقد يتفق ان لا يتعاكس المتضايان بالنحو الواحد والمعنى الواحد فيقال مثلاً المعرفة هي معرفة المعروف ولكن لا يقال المعروف هو معروف المعرفة بل هو معروف من المعرفة وكذا لا يقال في الشيء المحسوس هو محسوس الحس بل محسوس به من الحس ويقال في الحس انه حس المحسوس (من حس الشيء شعريه وادركه) .
«ب» معية الطبع . و اراد بها انه اذا وجد في الطبيعة ما تطلق عليه الاضافة المتبادلة الحقيقي والمتضايان يوجدان معاً فالضعف ونصفه

(١) م : اريد بالمتضايين طرفي الاضافة كالأب والابن والشيء وشبيهه الخ

يوجدان معاً وان وجد السيد فيوجد العبد وكذا بالعكس اي ان وجد العبد فيوجد السيد (اعني اذا وجد من يصدق عليه اسم السيد او العبد فيوجد بالضرورة من يصدق عليه اسم العبد او السيد)
«٣» معية المعرفة^(١) ويراد بها على ما قاله ارسطو خاصة يكون بها المتضايان بحيث يتعقلان معاً ، في وقت واحد تعقلاً يتناول ذاتهما ووجودهما معاً . اهـ . فان تصور كل واحد منهما كتصور الاب مثلاً يتوقف تحققه على تصور الآخر اي الابن

المطلب الخامس
في ما هو المطلق^(٢) والمضاف

(١٤٤) ان لفظي المطلق والمضاف تشغلان مجالاً واسعاً في

(١) م : معية المعرفة صحيحة في المتضايقات بالاضافة المقولية وقد مر بك ماهي الاضافة المقولية . وزادوا على الخواص المقدمة ان الاضافة في المتضايقات لا تقبل الزيادة والنقصان قبولاً ذاتياً باطنياً وقلت قبولاً ذاتياً لان الاضافة باعتبار اساسها قد تتعلق بطراف كثيرة او قليلة مثلاً يكون الاب اباً لابناء كثيرين عدداً ولكن اضافة الابوة فيه والبنوة في اولاده لا تتفاوت شدة او خفة بل هي واحدة في كل حال بالوحدة الصورية . وقالوا من خواص الاضافة ان لا يكون لها ضد اعني ان اضافة الاب مثلاً ليست ضداً لاضافة الابن اذ يمكن اجتماع الاضافتين معاً في شخص واحد مع اختلاف الوجه كأن يكون بطرس اباً لبولس وابناً ليوحنا . اهـ .

(٢) م : المطلق يعبر عنه عندم بلفظ Absolutum معني من . والمضاف بلفظ Relativum محمول على او منسوب الي . فلفظ Absolvo مركب عندم من

كتب معجمات الفلاسفة المولدين . وكثيراً ما يرد ذكرهما ويشيع استعمالهما عند فلاسفة عصرنا هذا فيجدر بنا ان نقرر معناهما على وجه التحين غنماً للفائدة فتقول :

« ١ » المطلق اسم مفعول من اطلقه خلافاً عن القيد والتعليق . فيكون المطلق لفظاً دالاً على ما ليس مقيداً او مرتبطاً بشيء اعني ما هو مستغن عن غيره كافٍ لنفسه . والمضاف عكسه هو اسم مفعول من اضافته اليه اسنده اليه ونسبه اليه

فيكون المراد منه هنا ما كان مقيداً بغيره ومرتباً بغيره غير مستغن عن غيره وغير كافٍ لنفسه . فالمطلق اذا اعتبر فيه نظام الوجود فهو عبارة عما له كفاية بنفسه لوجوده اي ما كان كفوفاً لنفسه ومستغنياً في وجوده عن تعلقه بغيره .

« ٢ » والمضاف ما يتعلق وجوده بشيء آخر (ما لا يوجد بمفرده عن شيء آخر لللازمته له) واذا اعتبرنا نظام المعرفة فالمطلق عبارة عما يمكن تعقله بنفسه بلا حاجة في تعقله الى شيء آخر واما المضاف فهو ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر .

وهذا الفرق بين المطلق والمضاف بمعناها الكلي ومعناها الذهني هو فرق اولي واساسي وان كلامنا هنا جارٍ على المطلق والمضاف معتبرين من حيث المعنى الكلي فيهما

Ab و Iuo يونانية ومعناها ربط وتعلق وحرف Ab بدل على السبب اي سلب الربط والتعليق . اي الخالي من التعليق .

قلنا ان المضاف ما يتعلق وجوده بشيء آخر . فثبت الزرع مثلاً يتوقف على المطر وهذا يتوقف على بخار الماء المتلبد . والبخار يتوقف على تبخر البحار وتبخر البحر يتوقف على حرارة الشمس وحرارة الشمس تتوقف على الالتهابات الكيماوية التي تولدها وهلم جرأ الى غير ما ذكر من امثلة الاشياء المضافة المتعلقة .

« ٣ » واما المطلق فلما كان معناه سليماً كان ان ما كان مطلقاً من وجه قد لا يكون مطلقاً من وجه آخر كالجواهر مثلاً فانه يقال فيه انه مطلق من وجه انه لا يتعلق بموضوع يحل فيه ولكنه لا يصدق عليه لفظ المطلق اذا أُريد بالاطلاق عدم تعلق وجوده بغيره . فان الجواهر هو ما هو موجود في ذاته لا ما هو موجود من ذاته . وعليه فكل الجواهر الواقعة تحت الاختبار هي مضافة هو الله وحده عز جلاله الموجود المطلق بالاطلاق بمعنى انه هو الموجود الذي لا يحتاج لوجوده الى غيره . اه . صدق كنت في كلامه الذي ذكرناه في مقدمتنا على كتاب المنطق حيث قال : ان الاضافة من الشروط اللازمة للموجودات التي تحيط بنا وتقع تحت اختبارنا وان سلسلة هذه الموجودات المقيدة بشرط اذا تبناها فتفضي بنا بالضرورة الى موجود خالٍ من كل قيد وشرط هو الموجود المطلق الذي يتعلق به ويتقيد به كل موجود مشروط فيه ومرتبوط بملاقاة الاضافة . اه .

« ٤ » اذا اعتبرنا نظام الوجود فالمطلق متقدم على المضاف لتعلق هذا به . اه . اذا اعتبرنا النظام الذهني فليس المعلوماتين اسبق معلومة

المطلق ام معلومة المضاف فالجواب ان العقل عند اول انتشار معرفته يدرك بالتدرج مواضيع كثيرة منها متشابهة ومنها متخالفة ولكنه لا يدرك حينئذ ما يجمعها من وجه الشبه او يفصلها من فاصل الاختلاف لان هذا الادراك يستلزم فعل المقابلة المتديد .

وكذا قل في الوقائع التي يتعلق بعضها ببعض تعلق المعلول بالعللة فان العقل لا يدرك لاول وهلة ذلك التعلق ولكنه يدرك تلك الاشياء المربوطة بنسبة الاضافة والمقيدة بعلاقة التعلق من دون ان يدرك فيها معنى الاطلاق . فاذا اخذ يقابل بعضاً ببعض تلك الاشياء والوقائع فيظهر له ما بينها من نسب التساوي او اللاتساوي من جامع التشابه او اللاتشابه من رابط التماثل او التباين من رتبة التقدم والتأخر والتصاحب او التعاقب والفعل والتعلق الخ . وحينئذ فالعقل يدرك المضاف لكن لا من حيث هو مضاف اذ ادراك الاضافة يقتضي اولاً ادراك الاشياء والوقائع ثم ادراك النسب التي بينها ثم مقابلة تلك الاشياء او الوقائع بعضها ببعض وحينئذ فيدرك المطلق من حيث هو مطلق اي بمعنى اطلاقه والمضاف من حيث هو مضاف اي بمعنى الاضافة فيه (عن المطول بتصرف)

الباب الثاني

في ان الموجود يقسم ثانياً وبوجه العموم الى موجود بالقوة وموجود بالفعل

مقدمة الباب

(١٤٥) قد مر بك ان موضوع علم الكلّي انما هو الموجود الحقيقي وان كل ما يتناوله لفظ الموجود الحقيقي يتفرع الى المقولات العشر والحال ان الموجود الحقيقي اية كانت مقولته فانه يمكن تقسيمه الى موجود بالقوة وموجود بالفعل الى القوة والفعل . قال ارسطو ان القول مثلاً بان موجوداً يرى معناه ان هذا الموجود له قوة الرؤيّة وانه بواقع الامر يرى . وكذا العلم في قولك فلان يعلم يراد به ان فلاناً يمكنه ان يستعمل العلم وانه يمارسه في واقع الحال . وكذا قل في الموجودات الجوهرية فيقال ان في هذا الحقل قحاً وان لم يكن القمح قد بدا نضجه . اما الموجود الذهني^(١) فليس مقام البحث عنه في علم الكلّي . قد بحثنا في الباب الاول من هذا الكتاب عن الموجود الحقيقي

(١) م : الموجود الذهني ما كان منحصراً وجوده في الذهن ولا يوجد ولا يمكن ان يوجد في الخارج على ما هو في الذهن كالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض وهي الاجناس العالية التي لا يمكن وجودها في الخارج على ما هي في الذهن وكذا تصور ان الطبيعة البشرية واحدة في جميع الافراد لوحدة الشبه بين طبيعة الافراد .

الفصل الثاني *

في ما هو المراد بقولهم الموجود بالقوة والموجود بالفعل
بالمعنى الكلي فهما

(١٤٨) انما يكون التصور الهيا او بالمعنى الكلي اذا قطع النظر فيه
تخا في الموضوعات الموجودة في الطبيعة من لواحق الكم والمادة . فالتغير
بمعناه الكلي بحسبما يتصوره الفكر انما يعتبر من حيث هو تغير بمعدل
عما يلحقه من التعيينات في عالم الاجسام . والعقل ينظر فيه الى مبادئ
الحركة من غير التفات الى نسبة تعلق الحركة بالمواضيع المادية . والحال
اننا نرى في العلم الكلي لارسطو ان كل ما يتغير او كل ما هو قابل للتحين
وللكمال يطلق عليه اسم الموجود بالقوة . واما اسم الموجود بالفعل
فيطلقه ارسطو على المبدأ المعين المكمل .

وهنا يجب الانتباه الى التفرقة بين ما هو الموجود بالقوة و (بين)
ما هو الممكن . فان الممكن يطلق على الموضوع الذي لا يكون في صفاته
المتعلقة تناقض وتنافي . ولكن هذا الموضوع هو من دائرة النظام الذهني
لا من دائرة النظام الطبيعي والموجود الممكن هو بالقوة بمعنى المفعول
Objectivement .^(١) واما الموجود بالقوة فيتعلق بالنظام الطبيعي فتضمنه

(١) ان لفظ Subjectif في الفلسفة الحديثة وصف الفاعل الفكر
ولفظ Objectif وصف لما يقابل أنا . واما في الفلسفة القديمة فاللفظ الاول كان
يدل على جوهر العالم الطبيعي واما لفظ Objet فيراد به ما هو في العقل ملاكب
لفعل الادراك .

معنى وجود موضوع ناقص قليل للكمال والقوة القابلة للكمال فيه هي قوة في
محل Subjective وان الموجود بالقوة والموجود بالفعل الذي هو مضاف
اليه لا يمكن تعريفهما . وذلك لان مواضع تصوراتنا الاولى لما كانت لا
لا تقبل التحليل فلا تقبل التعريف ايضا .

ولكننا اذا قابلنا الواحد منهما بالآخر فالتأدي الى فهم ما
اعتصم من معانها بواسطة تقابل التضاف بينهما لان التضافات يشرح
بعضها بعضاً . فنقول

ان الموجود بالقوة هو الموجود من حيث هو قابل للكمال ما . والفعل
هو ما يقضي لبانة القوة ويسد حاجة قابليتها^(١)

والقوة نسبة الى القوة هي الصفة المميزة للقوة ويراد بها استعداد
القوة وقابليتها للكمال . واما الفعلية نسبة الى الفعل وهي الصفة المميزة
للفعل فتريد بها كون ما كان في شيء من القوة والاستعداد هو خارجاً
الى الفعل واعني بذلك كمال الشيء المذكور

(١) م : الفعل هو اخراج الموجود بالقوة من القوة الى الفعل او جعل
استعداد القوة خارجاً الى الوجود . فبدون براعم الشجر مثلاً في فصل الربيع وظهور
اول الفلج في ايام الشتاء ثم انصداع الصبح من ظلمة الليل كل ذلك من الحوادث
التي تستوقف النظر ويقال فيها انها افعال في حال ممارستها او اشياء في حال فعلها
فلب مثل هذه الافعال في حال ممارستها ليس ملتبساً من قبيل العدم . فالشجرة التي لا
تبتن في ايام الربيع يمكنها ان تبتن (اي بدو برعمها) والفلج اذا لم يسقط في
الايام الممطرة في فصل الشتاء يمكنه ان يسقط فالبرعم والانتلاج في اوانها مع
توفر اسبابها ومبادئها في الطبيعة يعبر عنها بكونها موجودين بالقوة . ومعنى بسد
البرعم وظهور اوائل الفلج يقال ان ما كان بالقوة صار بالفعل . (مطوّل)

متفرعاً الى المقولات العشر وذكراً من تلك المقولات ما لا يتعلق بموضوعه
بالمادة تعلقاً ذاتياً ولذلك كان حقه ان يشغل مقاماً في علم الكلبي وهذه
المقولات كما رأيت هي مقولات الجوهر والكيفية والاضافة وان يفعل
وان يفعل . فبقي ان نبحث في هذا الباب عن الوجود بالفعل والموجود
بالقوة . فان معرفة الفرق بين القوة والفعل لمن اهم المطالب الفلسفية
فان الفلسفة العصرية قد تقاعدت عن تحصيل هذه المعرفة او توانت عنها
وتناستها فافضت بها غفلة التقصير الى الخبط في يداء مشاكل لا مناص
لها منها . وان الذي يؤدي بنا الى معرفة هذا التقسيم الجديد اي تقسيم
الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل انما هو درس الحركة او التحول ولهذا
نبدأ الكلام عليهما مصدريين هذا الباب بالبحث عنهما فنقول

﴿التصل الاول﴾

في الحركة او التحول وفي المادة والصورة

البحث الاول

في الحركة او التحول

(١٤٦) انا اذا نظرنا الى الموجودات التي يتألف منها العالم فاننا
نراها كلها تتمشى على شريعة شاملة مطردة هي الحركة . فانها تكتسب
دوماً من الكمال ما لم يكن لها وتختسر كلاً كانت متصفة به من قبل .
وان المدرسين يطلقون اسم الحركة على كل تلك التغيرات التي تمتور

لموجودات المحدثه بنا والتي تطرأ علينا نحن انفسنا . وقد بقي لفظ الحركة
دائراً استعماله في فلسفة المولدين ولكنهم ابدلوه اليوم بلفظ التحول .
«١» اذا نقصنا بطريقة التحليل حركة الجواهر الجسمية او تحولها
فاننا نتأدى الى معرفة ان من تلك التغيرات الحاصلة ما هو عارض ومنها
ما هو جوهري . فان جوهرأ واحداً يصير اشد حرارة او اكثر انارة
وهذا تغيير عارض يطرأ على الجوهر لا يدل كنه الجوهر المذكور ولا
يمحوه عن كيانته وهو باق في نوعه معاً عرض عليه من التغير . ثم هذان
جسمان كيمويان اذا اتفهما يتركب منهما جسم جديد مختلف عن
مركبه اختلافاً نوعياً فيقال حينئذ ان التغير جوهري . وان قيل كيف
كيف تشرح لنا هذا التغير الجوهري او العرضي فاجيب :

«٢» ان في كل تغيير هوية جسيمة بادية للوجود واخرى قديمة
مستمرة . مثلاً هذا حديد يلد قابل لفعل النار اذا ادنيه منها يسخن
فقد تولدت فيه حالة عارضة هي الحرارة ولكنه مع الحرارة لم ينفك ان
يبقى حديداً واقعاً تحت الامتحان يصبر على ضرب المطارق . ثم هذا
الاكسجين والادروجين اذا كلنا في قياس وقدر معلوم فانه يتولد عنهما
جسم جديد هو الماء مختلف الاسم والنوع عن المركبين غير ان كلاً من
المركبين لم يتلاش بل هو باق في المركب المائي فان شيئاً قد انتقل منهما
الى المركب الذي ولداه . قال القديس توما ان كل متحرك هو مستمر
بالنظر الى شيء وزائل بالنظر الى شيء آخر . اهـ

البحث الثاني في المادة والصورة

(١٤٧) ان الذي يصبر مستمراً على الحركة والتغير هو ما يطلقون عليه اسم المادة الاولى او الهوى واما الذي يحدث ويتجدد فيقال له عندهم الصورة . فالمادة هي الهوى التي قبل الصورة واما الهويات التي عند دخولها على المادة تجعلها تكون هذا او ذاك الجسم على وجه التعيين فهي ما يسمونه الصورة .

«٣» ان هاتين الهويتين المتضابفتين اعني بهما المادة والصورة اللتين توصلنا الى معرفتهما بطريق تحليل الحركة المادية هما المصدر الاول للمعوماتي الفعل والقوة . فان المادة والصورة المستمر تصورهما من استقراء العالم المحسوس قد توسع في معناهما حتى صاروا تطلقان (اي لفظ المادة والصورة) على ما هو من عالم الارواح بل على ما هو من نظام الاعتبار الذهني وذلك على وجه التشكيك . ووجه ان التغير ينضم بالضرورة معنيين معنى ما هو قار وثابت ومعنى ما هو طارئ وحادث اعني بهما المادة والصورة . فاستنتجوا من وجه الشبه ان التغيرات الحاصلة في الموجودات اللامادية لا بد وان يتحقق فيها هذان الطرفان المتضايقان . اذ حيثما يكن تغير يكن مادة وتعاقب صور . وان القديس بوناوتورا يسمي مادة ما هو محل قابل للتغير . واما المبادئ الباطنة التي تعين بها الموجودات اللامادية تعيناً جوهرياً او عارضاً فهذه يطلق عليها اسم

الصورة وكذا ترى ان القديس المذكور قد توسع في تصوري المادة والصورة المستمدتين في الاصل من التغيرات الجسمية اطلاقاً لها على الاشياء الروحانية وهذا الاطلاق من قبيل النقل المقول بتناسب وتشكيك .

«٤» ايضاً اطلقوا لفظي المادة والصورة في ما هو من النظام المقول على وجه المحاكاة . وذلك ان التصورات التي هي اكثر بساطة واعم شمولاً يمكن العقل ان يخصصها تخصصاً تدريجياً بان يضيف اليها صفات متعددة . ولكي نفهم ذلك راجع جدول برفير في المجلد ١ في المنطق بحث ٤ عدد ٢٤ فترى ثم ان بين الجنس الاعم الاعلى الذي هو الجوهر وبين الجزئي الحقيقي الاخير الذي هو هذا الانسان مثلاً فصلاً مخصصة تخصصاً تدريجياً متابعاً كلما نزلت مرتبة خصصت ما قبلها بها . فيظهر لك هناك ان بين المرتبة السابقة والمرتبة اللاحقة نسبة تحاكي نسبة المادة الى الصورة فترى مما قدمناه ان لفظي المادة والصورة قد عم معنهما حتى صارتا تطلقان بوجه التناسب والتشكيك على ما هو من نظام الموجود المحسوس ومن نظام الموجود العقول ومن نظام العقول الذهني الاعتباري وانهما بمعنهما هذا الكلي الشامل يترادفان معنى مع لفظي القوة والفعل وذلك لان المادة بمعناها هذا الكلي هي شيء غير معين قابل للكمال . واما الصورة فهي المبدأ المعين المكمل .

وما احسن ما قال القديس توما حيث قال : الفعل غامٌ وكالٌ
وغاية القوة . اهـ . ثم ان حصول القوة على الفعل او حصول الشيء
القابل للكمال على الكمال هو ما يعرف بالتحول او الحركة بمعنى اللفظ
الكلي .

❖ الفصل الثالث ❖

في ما هو المراد باسم الحركة بالمعنى الكلي

(١٤٩) يقال في شيء انه تغير اذا اكتسب كمالاً لم يكن له او
فقد كمالاً كان فيه . اعني ان التغير يتم لموجود اذا كان الموجود بالقوة
قد قبل فعلاً اي اكتسب كمالاً او بالعكس اي اذا كان الموجود قد خلا
من فعل اي فقد كمالاً . وان ارسطو قد عرف الحركة قال هي فعل شيء
هو بالقوة بالوجه الصوري . او فعل شيء غير كامل . قال : « فعل » لان
الحركة ليست سلب كمال وانما هي كمال ثبوتي لان الشيء المتحرك ينتقل
من نوع وجود الى نوع وجود آخر فيكتسب كمالاً لم يكن له من قبل .
الا ان الحركة ليست فعلاً من كل الوجوه لان الشيء الذي يتغير اذا
اعتبر من حيث هو في حال التغير فهو باقٍ بالقوة بالنظر الى كمالات
اخرى يمكنه ان يكتسبها . واما ما هو فعل من كل الوجوه فليس متحركاً
او لم يعد متحركاً لان الفعل المطلق هو غير الحركة لانه خاص بوجود
كامل . فتكون الحركة فعل قوة شأنها ان تكمل ولهذا صدق قول ارسطو
ان الحركة هي فعل شيء بالقوة من حيث هو بالقوة .

ان بين الاستعداد المحض الى الحركة او القوة المحضة و (بين)
الفعل التام (الذي تتوقف عليه ظفر الاستعداد بمجاءته) او القوة المخرجة
الى الوجود هوية واسطة مركبة من فعل وقوة . وهذه الهوية هي ما
يعرف بالحركة . فتكون الحركة فعلاً وبهذه الجهة تدل على القوة
المخرجة الى الفعل جزءاً ولكنها (اي الحركة) هي باقية بالقوة من وجه ان
القوة المخرجة جزءاً الى الفعل لا تزال قابلة لفعل آخر ولهذا صح ان
يقال ان الحركة هي فعل فاعل بالقوة . او فعل فاعل غير كامل . ولكي
نفهم ما هي الحركة يجب ان تعلم ان المتحرك معتبر فيه نسبتان نسبتة الى
القوة السابقة التي اخرجت الآن الى الفعل ثم نسبتة الى فعل اخر ممكن
تحقيقه . اعني ان الحركة تتضمن امرين معاً تحقيق قوة ما والاستعداد لفعل
آخر اكل . وهو معنى قولهم ان الحركة هي فعل قوة هي بعد بالقوة .^(١)

(١) قال القديس توما : يجب ان تعلم ان شيئاً يكون بالفعل فقط وشيئاً
يكون بالقوة فقط وان شيئاً وسطاً يكون بين القوة المحضة والفعل الكامل . فاما ما
هو بالقوة فقط فلم يكن بعد متحركاً واما ما بلغ ان يكون بالفعل الكامل فهذا ليس
بمتحرك ولكنه قد تحرك . فالمتحرك اذاً هو ما كان وسطاً بين القوة المحضة والفعل
اعني ما كان جزءاً بالقوة وجزءاً بالفعل كما يظهر في التحول . فان الماء متى كان
سحباً بالقوة فقط فهو بعد لا يتحرك وان هو تسخن فقد تمت فيه حركة التسخين . واما
متى بدأ بأخذ شيئاً من السخونة على وجه لا تكمل له فيه السخونة فيقال حينئذ انه
يتحرك الى السخونة لان ما يتسخن شيئاً فشيئاً انما يأخذ من الحرارة اكبر فاكثراً فاذاً
نقص فعل الحرارة غير الكامل الموجود في الشيء القابل للحرارة انما هو الحركة لا
من حيث هو بالفعل فقط بل من حيث انه قد وجد بالفعل وهو مقول بالقياس الى
فعل آخر لانه اذا رفضت كونه مرتباً الى فعل آخر فانه اي الفعل نفسه وان كان

❖ الفصل الرابع ❖

في مبدأ الحركة

المبحث الاول

في انه ما من شيء يحرك نفسه ولا من شيء يخرج نفسه من القوة الى الفعل

(١٥٠) ان العالم المادي يتركب من موجودات تتغير وتخرج من القوة الى الفعل - وان شريعة هذا التغير انما هي هذه انه ما من موجود من هذه الموجودات الناقصة يحرك نفسه - وهذا مبدأ بمادة ضرورية قد عبر عنه المدرسيون بقولهم : كل متحرك انما يتحرك من محرك آخر او لكل متحرك محرك - وايضاً ما من شيء يخرج من القوة الى ناقصاً فهو حادثة وغاية لا حركة وذلك كما يحدث في ما يستحق نصف سخونة والحال ان الاستعداد او الترتيب الى فعل آخر انما يقال على ما هو موجود بالقوة الى ذلك الفعل وكذا الفعل الناقص اي غير التام اذا اعتبر من حيث هو الى فعل آخر يسميه فهو من جهة ما هو بالقوة لا يتم فيه معنى الحركة - وانما يقال فيه انه مبدأ الحركة لان التسخين كما يبدأ من البرودة يبدأ من الفترة (اي حال الفئدة) - فاذا الفعل الناقص يصدق فيه معنى الحركة - فانه قوة من جهة ما هو بالقياس الى فعل آخر يسميه وهو فعل من جهة ما هو بالقياس الى ما هو ناقص منه - وعليه فليس هو قوة موجودة بالقوة وليس هو فعلاً موجوداً بالفعل - القديس توما في كتاب ٣ من الطبيعيات قراءة ٢ .

الفعل الا بوجود هو بالفعل .

ظن سوارس ان هذا المبدأ هو نتيجة مستفادة من دليل الاستقراء ولهذا حصر صدقه في العالم الطبيعي ولم يسلم بان صدقه يتناول ما وراء الطبيعة اعني انه ليس صادقاً بمجناه الكلي الشامل .

ونحن نقول ان هذا المبدأ من المبادئ التي هي بمادة ضرورية اي المقولة بالضرورة وقد مر بك في المنطق ما المراد بالقضايا المقولة بالضرورة وعليه فمن انكر هذا المبدأ قد خالف مبدأ التناقض واليك دليله :

ان الموجود الذي هو قابل لا اكتساب كمال ما ليس هو في الحال حاصلًا على هذا الكمال والا (اي ان كان حاصلًا عليه في الحال) يتمتع عليه اكتسابه اذ لا يحصل الحاصل . والحال لو فرضنا ان هذا الموجود قد حصل فيما بعد على هذا الكمال فيلزم عنه احد قولين اما انه حصل عليه بفعل علة خارجة اكسبه اياه وحينئذ صدق المبدأ وصح ان موجوداً ما لا يكون بنفسه كفوة لتكميل نفسه . واما انه لم يفعل في تكميله علة خارجة وحينئذ لزم التناقض في القول لان الموجود من الجهة الواحدة ليس حاصلًا على الكمال - لانه ينبغي له ان يحصله - ومن الجهة الاخرى يكون الموجود الواحد بالوحدة الصورية اي هو هو بنفسه بنفسه يحصل على ذلك الكمال وهذا بين الاستحالة .

فاذا لا بد من القول بان حصول كمال في موجود قابل له يستلزم بالضرورة فعل فاعل خارج عنه وهذا على حد قولنا بانه ما من موجود يخرج من القوة الى الفعل الا بفعل موجود هو بالفعل والا صار التشبيه

البحث الثاني

في القوى المختلفة والافعال المتضاربة لتلك القوى

(١٥١) ان الموجود الذي هو بالقوة الى الفعل هو اما جوهرى او عرضي . ان كل ما نراه يتعاقب في الطبيعة على وجه الاستمرار من التغييرات الجوهرية انما يفترض وجود موجود اول هو بالقوة هو المادة الاولى او المهيولى . وان الصور الجوهرية التي تكون بها الاجسام الجوهرية كل منها بنوعه هي ما يسمونه الفعل الاول للمادة الاولى . فترى ثم ان بين القوة والفعل نسبة اولى اساسية تتحقق في كنه الذات الجوهرية .

الا ان الذات الجوهرية ليست هي وحدها كل الموجود الطبيعي بل ان لهذه الذات الجوهرية تعينات عارضة وانها قابلة للموجود الخارج .

(١) م : وان قال قائل ان الموجود الحي يتحرك من نفسه فاذا كذب المبدأ المذكور فحيث اننا لا ننكر ان الحياة فعل مستقر في النفس غير ان من نتيج افعال الحياة نامية كانت او حاصصة او عاقلة لا يثبت ان يجد ان تلك الافعال المتعلقة بعضها ببعض تتعلق انتهاء بفعل خارج كفعل المضم والنفس في النمو والشعور في الحس والعقل الحاصل من الموضوع الخارج . واما في الافعال الحرة فآخر ما يتوصل اليه تعلّقها بطلب النفس بالضرورة للخير المطلق . والحال ان حضور هذا الخير للذهن ليس فعل الفاعل المختار وانما هو موجود فيه قضاء لحكم طبيعته . هو الموجود الاول المطلق وحده فله لا تعلق له البتة بآخر ولكنه لا يصدق عليه سبحانه مبدأ الحركة المتقدم ذكره لانه ليس محلاً لحركة مطلقاً اذ ليس فيه قوة قابلة للخروج الى الفعل وانما هو فعل ليس غير اي فعل محض (عن مطول مرسيه بتصرف)

والحال ان الجوهر بالقياس الى هذه التعينات العارضة انما هو الموجود بالقوة والاعراض هي الافعال المضافة اليه . ولما كانت الصورة الجوهرية يقال لها الفعل الاول للمادة الاولى صح ان يقال ان الصور العارضة للجوهر هي الافعال الثانية له .

على انه قد يطلق من وجه ما على العرض نفسه اسم الفعل الاول فان المقدار مثلاً هو بالقياس الى الشكل الخارج الذي يحدّه فعل اول والشكل (او الهيئة الحاصلة باحاطة الحدود بالمقدار) هو فعل ثانٍ للمقدار . ثم ان القوة الفاعلية هي بالقياس الى الجوهر فعل ولكنها فعل اول لان انجازها الفعل هو بالقياس اليها فعل ثانٍ .

ثم نرى ان القوى الفاعلية المعروفة بالمنفعلات بين القوة فيها و (بين) الفعل فعل واسط ايضاً . مثلاً القوى المدركة فينا هي قوى منفعة اي قابلة لانها من قبل ان تباشر فعلها ينبغي لها ان تقبل شيئاً يعرف بالتمم الباطن كالصورة المحسوسة المنطبعة في الحس والصورة المتعقلة الحاصلة في العقل . فان الحس لا يبرز فعل الاحساس الا بعد حصول تلك الصورة المحسوسة فيه وكذا العقل لا يدرك الا بعد حصول الصورة المعقولة فيه فاذاً الحس والعقل هما بالقوة لا بالقياس الى فعلهما النهائي اسيه فعل الاحساس وفعل الادراك فقط بل هما ايضاً بالقوة بالقياس الى المعين المتمم المذكور الذي يجعلهما في حالة الفعل . ولنا مثل على ما ذكر : جوهر متصف بقوى منفعة هي نفسنا فان النفس بالقياس الى المادة التي هي صورتها هي فعل اول . ثم قواها المنفعة كقوة الادراك

هي بالقياس الى النفس افعال ثانية . الا ان هذه القوى المنعطة هي في دورها بالقياس الى المعين المتم افعال ثانية كاللقل فانه بالقياس الى المتم التعلي او الصورة المعقولة فعل ثان . ثم ان هذه القوى اذا حصل لها المعين المتم فلا تزال بالقياس الى فعلها النهائي باقية بنسبة القوة الى الفعل وكذا قل في الملكات قائما اذا اعتبرت بالقياس الى قولها فهي مقولة انها بالفعل اي انها فعل وان اعتبرت بالقياس الى الافعال التي تجعل سهلة مباشرتها فهي مقولة انها بالقوة . وما من تناقض في ان حداً واحداً يقال انه بالقوة بالقياس الى حدٍ سابق له وانه بالفعل بالقياس الى حد لاحق له

فما ذكرناه الى هنا من النسب بين القوة والفعل انما هو مختصر الانطباع على ما هو ماهية الشيء . والحال ان الجوهر مع ماله من معينات الكم والكيف هو محل الوجود الخارج وهو اي الجوهر من هذه الجهة ايضا اي اذا اعتبر بماله من الصفات الشخصية الفردية فيقال انه بالقوة بالقياس الى فعل الوجود الخارج لان الوجود الخارج هو آخر فعل الوجود على ما قلناه القديس توما :

قد مر بك في مقامه ان الموجودات المحدودة هي مركبة من ذات ووجود خارج تركيباً حقيقياً . فان فعل وجودها هو فعل مقبول سيفي موضوع ما او فعل معطى . واما الله عز وجل فان وجوده هو فعل قائم بنفسه او فعل غير مأخوذ من غيره ^(١)

(١) يستفاد من علم الجاد وعلم النفس ان الموجود الجوهرى انما هو ما

هو قائم بنفسه او متحد بالمادة اتحاداً ذاتياً . وان الفعل القائم بذاته قد يكون كلياً او غير كامل . فالجوهر الروحاني المحض هو قائم بذاته لوحده . فهو صورة كاملة قائمة بذاته . واما النفس الناطقة فليست بفعل كامل قائم بذاته فلا يستحيل لما استحالة بالذات ان تقوم بذاتها لوحدها منفصلة عن المادة ولكنها باتحادها بالمادة تستجمع الشروط الطبيعية اللازمة لتقام كاملاً . وبهذا المعنى يقال ان النفس الناطقة ليست بفعل كامل قائم بنفسه .

ثم ان الفعل الغير قائم بنفسه لا يقوى على الوجود لوحده وانما يحتاج في وجوده الى قوته المناسبة له اعني انه يحتاج في وجوده الى المادة كما هي نفس النبات والحيمة وصور المعادن الجوهرية . ثم ان الصور النوعية هي افعال جوهرية ومن اليتن ان الفعل اللاقائم بذاته قد يكون صورة عرضية . هذا واليك جدولاً مجملاً في ما يرد له اسم الفعل من المعاني المختلفة فاحفظه

١ الفعل المحض الخالص هو الله .

١ الفعل القائم بنفسه (الكامل) (الملاك)	الفاعل	٢ الافعال المزجية او المختلطة وهي مخلوقات
(وهو الصورة القائمة بميزل عن المادة) (الاكامل) (نفس الانسان)		
٢ الفعل اللاقائم بنفسه (الجوهرى) (الصور الجوهرية) (في المركبات المادية) (وهو المتوقف على المادة) (العارض او العرضي) (مطلقاً او اتم التوقف) (الصورة العارضة)		
٣ فعل الوجود (بمقابلة الذات)	الفعل الثانى	
٤ الفعل الفاعلى (بمقابلة القوى التي هي المبدأ الاول للفعل)		

البحث الثالث

في القوة والفعل من حيث هما معتبران بالقياس
الى انجاز الفعل بالواقع

(١٥٢) قد مر بك ان معلومة القوة والفعل مستفادة لنا من
مشاهدة الحركة اعني من تتبع التغيرات التي تحدث في الطبيعة .
فاننا اذا دققنا نظر الانتباه الى الحركة نفسها فاننا نرى فيها شيئاً
يستمر ثابتاً من جهة ومن اخرى شيئاً يزهد زائلاً وشيئاً يبدو ظاهراً .
قال القديس توما : كل ما يتحرك فانما هو يثبت بالنظر الى شيء
ويزول بالنظر الى شيء آخر . اهـ

اما ما يستقر ثابتاً على الاحوال والتغيرات المتعاقبة التي يتنقل بها
المتحرك فهذا يسمونه الفاعل المتحرك او المادة او القوة . واما ما يزول
او يبدو فيسمونه صورة او فعلاً . فالقوة من الوجه الذي ذكر في قوة
قابلية منفعة واما الفعل فهو المبدأ الباطن للكمال الممنوح للقوة القابلة .
واعتبار الحركة بالمعنى المتقدم هو الذي اعتبرناه الى الآن وهو المحفوظ
اليه على وجه الخصوص في علم الكلي ولكن الحركة لها اعتبار آخر وهو
ما يلي بيانه :

الحركة لا توجد من نفسها بلا محرك فانه ما من شيء يخرج من
القوة الى الفعل الا بمؤثر فيه من الخارج . والحال ان المبدأ الذي يوقع
هذا الاثر يسمى قوة هو ايضاً وهو القوة الفاعلية . واما ممارسة القوة

واستعمالها فيسمونه الفعل او العمل .

وقد عرف ارسطو القوة الفاعلية قال : هي مبدأ التغير الحاصل
اثره في الغير من جهة ما هو غير . وكذا عرفها المدرسيون تبعاً لارسطو
ويرادف القوة المكينة والقدرة . والفرق بين المعنيين المتقدمين للقوة
والفعل فرق معتبر . لاننا نقول من جهة قوة منفعة قابلة للكمال ومن جهة
اخرى مبدأ فاعلي لاثر حاصل في شيء هو غير المبدأ الفاعلي . فان القوى
المنفعة والمبادئ الفاعلية توجد دائماً معاً في الطبيعة . وان تعلق القوى
المنفعة بالمبادئ الفاعلية هو المسوخ لان يطلق على كليهما اسم واحد هو
اسم القوى . فيكون قولك « قوى » دلالة على القوى والمبادئ المذكورة
ويتضح لك ذلك اذا اعتبرت المسئلة من وجه طريقة التأليف فيها لانه
ما الفائدة من وجود قوة منفعة اذا لم يكن بازائها قوة قادرة على ان
تكسبها فعلها المكمل لها .^(١) اهـ

فالتغير هو محط التقاء القوتين لان الحركة هي التكلل الصوري
للقوة المنفعة وحدث الاثر الموقع من القوة الفاعلة . ولا نريد بذلك ان
القوة والفعل لفظان يدلان على معنى واحد وانما نريد ان لفظ الحركة

(١) ان لفظ القوة وضع اولاً للدلالة على مبدأ الفعل ثم نقل للدلالة
على ما يقبل فعل الفاعل فيقال له قوة وهي المعروفة بالقوة المنفعة او الانفعالية . وكما
ان القوة الفاعلية يوافقها فعل ثم هي فيه فكذلك ما يوافق القوة الانفعالية كأنه كمال
وتمام لها يقال له فعل . ولهذا اطلقوا لفظ الفعل على كل صورة حتى على الصور
المنفصلة . وان الذي هو مبدأ الكمال جميعه وهو الله يسمونه الفعل الاول والمحض .
قاله القديس توما في ١ في الحكم .

الواحد يدل على معنيين مختلفين باختلاف وجه اعتبار الحركة . لان الحركة التي مركزها هو المتحرك اذا اعتبرت من حيث هي في القوة المنفصلة القابلة لما تقسى انفعالا وان اعتبرت من حيث صدورها عن القوة الفاعلة تقسى فعلا (مطول)

البحث الثالث

في المقابلة بين المعنيين الموضوع لما لفظنا الفعل والقوة

(١٥٣) قد اطلقوا لفظاً واحداً للدلالة على ضربين من ضروب الاضافة يختلف احدهما عن الآخر اختلافاً حقيقياً :

فان لفظ القوة يحكي مرادفاً للفظ الموجود بالقوة وجيندر فهو هوية قابلة لان تكمل بتعيين باطني لها وهذا التعيين الباطني هو الذي يسمونه الفعل الصوري للقوة . ويطلقون لفظ القوة ايضاً على القوة الفاعلة التي هي المبدأ القريب للفعل والعمل الصادر من تلك القوة يسمونه فعلها .

فترى ان لفظي الفعل والقوة هما مأخوذان في الحادتين المتقدمين على نحو من انحاء التشكيك والمناسبة . الا أن هذين المعنيين المختلفين من وجه ما لها محط تلاقٍ يتحدان به . اما ما هو هذا الوجه الذي يتحد فيه هذان المعنيان المختلفان اختلافاً جزئياً فاليك الجواب عليه نينه لك من تبع احوال الحركة :

مثلاً هذه شجرة بينت اي بدا برغها ورقها على اغصانها . فهذا

البرغم هوية جديدة اوجبتها الحركة . فيقال ان هذه الهوية كانت من قبل ان توجد كانت ممكنة ليس فقط بالامكان المعروف بالامكان الذهني الذي يقال على الماهيات المجردة والذي يتوقف على كون تلك الماهيات ليس بين معلوماتها الذهنية تنافر وتناقض بل كانت ممكنة بالامكان الحقيقي الذي يقال على الاشياء التي لها في الطبيعة علة وجودية تقوى على ايجادها . وبهذا المعنى يقال ان هذه الهوية كانت بالقوة في علها . وان هذه العلل التي يقال ان شيئاً هو فيها بالقوة لعل نوعين :

علة مهيئة لان تكون محلاً للحادث الظاهر اي المحل الذي شأنه ان يقبل هذا الحادث . ثم القوة القادرة على ايجاد هذا الحادث في العلة التي قدرنا كونها مهيئة لقبوله وهي الفاعل الذي من شأنه ان يفعل هذا . والعلتان المذكورتان وهما العلة القابلة او المادية ثم العلة الفاعلة يقال فيهما انهما تحويان بالقوة الحادث الجديد المتوقف ظهوره عليهما . ويقال للاولى القوة المحلية وللثانية القوة الفاعلية وكلتاهما يقال لها قوة .

والحركة هي حد " فاعلية العلة الفاعلة المقول في العلة المادية

(١) م : الحد في اللغة يطلق على الحاجز بين شيئين . وفي اصطلاح المهندسين هو نهاية المقدار كالخط والسطح والجسم التعليمي . وفي اصطلاح الاصوليين والمنطقيين هو مرادف للعرف ويدل ايضاً على ما تنحل اليه القضية كالموضوع والمحمول وعلى ما تنحل اليه مقدّم القياس كالحدا الاكبر والاوسط . والحد هنا في علم الكلي يراد به حد الفعل وهو ما بكل بنفس الفعل . وحد الفعل الصوري هو ما يتم الفعل حقيقة ومباشرة . وحد التسمية والوصف هو ما يكتسب بالفعل اسماً جديداً . مثلاً الحركة هي بالقياس الى القوة الحركة لها حد الفعل

فلحركة اذا هي مقولة قولاً بالتضايغ على كلتا القوتين معاً . على ان
الحركة الواحدة بنفسها تتوقف على اضافتين . اضافة الى المحل او الموضوع
الذي توجد فيه و اضافة الى المبدأ الذي يصدرها . وتكون هذه الحركة من
بقولة ان يفعل او ان يفعل اي تسمى انفعلاً او فعلاً بحسب اعتبارها فيها
اضافتها الى العلة المادية او العلة الفاعلية .
وعليه فتكون الحركة الواحدة موضوعاً لتصورين متميزين ومعينين
مختلفين .

الفصل الخامس

في النتيجة الحاصلة عن اهمال تمييز القوة والفعل
تمييزاً بالمعنى الكلي^(١)

(١٥٤) من طالع فلسفة دي كرت علم ان علم الجماد عنده لا
يتجاوز تناوله الميكانيك اي العلم الميكانيكي البحت وان علم الحي ليس إلا
الصوري والجسم الحركي (بالفتح) هو حد التسمية اذ يسمى متحركاً تسمية بالفعل
الحاصل فيه . اهـ .
(١) م : التمييز بالمعنى الكلي ويسمونه التافيسيقي هو الذي ذكره الماتن الى
هنا ويسمونه ايضاً التمييز الذهني مع مسوغ في الشيء وعرفوه قالوا : هو ما محله فيها
اذا تصور الذهن في شيء واحد بعينه غير منقسم اشياء متميزة غير متعازة في الواقع
وانما تصورها العقل كذا لمسوغ محقق في الشيء . وقال « لمسوغ محقق » للاشارة
الى ان هذا التمييز ليس من قبيل الاعتباط بل مؤسس على نفس الشيء .
وقالوا الوجه المسوغ لمثل هذا التمييز اما كون الشيء الواحد يقوى على افعال مختلفة

تتبناً بذهب الثبوتية^(١)

اما اولاً فلان المادة عندهم قوام ماهيتها انما هو العظم او القدار وهي
ليست في رأيه سوى مقل للحركة وناقل لها لان المادة قد اعطيت منذ
البدء كمية معلومة محدودة من الحركة لا تتجاوزها . نعم قد يمكن للاجسام
اذا قامت وتماكت ان ينقل بعضها الى بعض عدداً كثيراً او قليلاً من
الحركات . ولكن حاصل تلك الحركات لا يتخطى الكم المحتوم . واما الاجسام
فلا يلحقها من هذه الحركات تغير باطني فلا تتجدد فيها حقيقة ولا تضع
منها هوية . وهذا هو حكم الجماد والنبات وجسم الانسان بلا فرق لان
كلاً منها هو في نفسه محل ساكن وان تحرك فحركته مستعارة مستمدة
وعليه فليس في الموجودات صفات داخلية فيها ولا خواص ملازمة لها

كالنار تيبس الطين وتجمده وتسيل الشمع . واما كون الشيء هو من الكمال
بحيث يوازي كماله كالات كثيرة منتشرة في غيره من الاشياء . فان الله عز وجل
كاله يوازي بل يحوي بقدر اسمي كل كمال هو في المخلوقات . واما كون الشيء
هو مشابهاً لشيء من وجه ومختلفاً له من وجه آخر فالانسان مثلاً يشابه البهيمة من
وجه ويختلفها من آخر . واما كون تصوراتنا هي قائمة وضعيفة فانه لا يثبتاً لما ان
تحيط علماً بالشيء دفعة واحدة . فتصور الشيخ عن بعيد جسماً ثم اذا تدانى حيواناً
ثم اذا قرب انساناً وثم بطرس مثلاً . فالمسوغات للتمييز التي ذكرناها مما في العقل
من الهجر عن الاطاحة بالموضوع دفعة واحدة هي ما يسوغونه التمييز الاسامي او
ركن التمييز الذهني بالمعنى الكلي (عن القديس نوما بتصرف)

(١) م : مذهب الثبوتية او مذهب المبدأين Dualisme هو مذهب القائلين
بثنائية الاله اي بالاهن اثنين اله الخير واله الشر ويمبدأين مستقلين المادة
والروح الجسد والنفس . وان كلا المبدأين في تنازع مستمر غير منقطع .

ولم يبقَ بين الاجسام من اختلاف نوعي وانما الطبيعة برمتها آلة عظيمة متحدة بالصورة في كل جزء من اجزائها . انتهى قول دي كرت .

والحال ان هذا المذهب بين القساد . والدليل عليه ان اجسام الطبيعة ليست كما زعم سوى نقط مادية خاضعة لفعل محرّكات خارجة تسمى قوى ميكانيكية وانما هي متصفة بخواص مميزة لها ولها طبيعتها الخاصة بها وهي محل لتغيرات عارضة داخلية فيها بل لاستحالات جوهرية . والحال ان كل ذلك يقتضي ان يكون في هذه الموجودات مبدءاً باطني محل للقبول وقوى منفعة ومادة جوهرية منفعة اعني انها ينبغي ان يكون فيها اصل ماهو بالقوة وقابل لان يتعين بالافعال العارضة او الجوهرية .

والحال ان الذي هو دي كرت في هذه المباحث حتى خبط هذا الحبط انما هو غفلة اهماله للتمييز بين القوة والفعل تمييزاً بالمعنى الكلي لانه نظر الى الموجودات من جهة ما هي عليه في الحال لا من جهة ما يمكن ان يصير اليه اعني لم ينظر اليها من جهة ما هي بالقوة .

وايضاً ان الذي افضى بدي كرت الى جعل علو النفس فرعاً من مبدء الثبوتية حتى نشب منشب سوء في تلك الاضاليل الوخيمة التي لا تفعل له عنها ولا تخلّص له منها انما هو غفلة عن التمييز المذكور بين القوة والفعل .

فقد اعتاص على دي كرت وميلبرنش ولبنتس وسبينوزا خلفائه انه كيف تفعل النفس في الجسم وكيف يفعل هذا فيها . هذا مشكل التاث عليهم ولم يبتدوا لصوابه فان النفس عند دي كرت انما ذاتها في التصور

واما الجسم فليس فيه الا المقدار وعليه فقال اي اشتراك وتناسب بين هاتين الهويتين كيف ان هذين الجوهرين يمكن ان تربطهما علاقة تفاعل والواحد منهما متميز عن الآخر واجنبي عنه . والاختبار شاهد بان النفس تحرك الجسد ولكن كيف يتسنى لها ان تحرك البدن بفعل التصور الباطن .

ثم ان شهادة الوجدان ناطقة بان التأثيرات الحاصلة في آلات البدن تهيج شهوات النفس فكيف يمكن للمادة ان توقع اثرها على الروح . فهذا سرّ عجز دي كرت عن استجلاء رموزه فحاول شرحه بما هو ابعد منه منالاً بل بما لا يقبله العقل فقال ان التفاعل بين هذين الجوهرين مرجعه الى تلافي العلل الاتفاقية والى نظام سابق وضعه وان فعل الواحد بالآخر ليس سوى فرصة لفعل الآخر به . فضل دي كرت اذ زعم ان فعل النفس في البدن هو فعل علة فاعلة في موضوع اجنبي عنها اذ قد فاتته ادراك ما هو المراد بالفعل الذي هو العلة الصورية لموضوع هو بالقوة . فان النفس الانسانية ليست بطبيعة روحانية تفعل في جسم تام . كيانه بمنزل عنها فضلاً هو من قبيل فعل العلة الفاعلة في موضوع اجنبي وانما هي صورته الجوهرية المكحلة له . اعني ان النفس هي الكمال الجوهرية لشيء ليس في ذاته جسماً حياً من اجسام الطبيعة الا بالقوة كما سوف يتضح لك ذلك في بابيه من علم الحي .

خلاصة القسم الثالث المتقدم

(١٥٥) قد علمت ان موضوع علم الكلي انما هو الوجود الحقيقي وان هذا الوجود الحقيقي يقسم الى قسمين اساسيين . فانه يقسم اولاً الى المقولات الاولى العشر ويقسم ثانياً الى موجود بالقوة وموجود بالفعل . وهذا التقسيم الثاني جارٍ ايضاً بالاشتراك في كل من المقولات العشر المذكورة . اعني ان كل واحدة من المقولات العشر هي موجود بالقوة او بالفعل .

فالتقسيم الثاني من كتابنا هذا قد دار بمجته على هذين التقسيمين وكان من المناسب ان نعبه تلواً على الاثر بالقسم الرابع الذي يدور بمجته على علل الوجود الا اننا لما كنا قد تكلمنا على الحركة التي هي عنوان النقص في الموجودات المخلوقة رأينا ان نستطرد الى وضع باب موجز في خواص الموجودات المخلوقة وخواص الوجود الكامل الغير المتناهي الذي هو الله عز وجل . ولقد اعتاد الفلاسفة الروحانيون ان يقدموا على العلم الالهي بحثاً على خواص الموجودات الحادثة وخواص الوجود الواجب الوجود ويمثلون مقام ذلك البحث ها هنا واننا . وان كنا لا نجد هذا النسق مما لا يعترض عليه فقد تحررنا اتباعه فنقول .

الباب الثالث

في الموجودات المخلوقة والموجود اللا مخلوق

الفصل الاول

في الموجودات بالقوة والحادثة والمقيدة المتناهية

(١٥٦) ان الموجودات التي تقع تحت الامتحان والحس هي كلها متغيرة متحركة ففهمنا شيء هو بالقوة فهي مركبة من قوة وفعل . والحال انها لما كانت بالقوة وجب ان تكون متكاملة اي قابلة للكمال ومن جهة ما هي قابلة للكمال ليست كاملة بل ناقصة . وان الموجودات المتغيرة تزول وتولد وتفتني لان وجودها ليس من مقتضيات ذاتها وهي اذا اعتبرت من هذا الوجه تسمى حادثة . لان الحادث يعرف بانه هو ما لا تقتضي ذاته الوجود ولا اللاوجود . او ما ليس له في ذاته السبب الكافي لوجوده . والمعنى واحد في كلا القولين . واذا اخرج الموجود الحادث الى الوجود فلا بد له من ان يكون وجوده مأخوذاً من علة فاعلة خارجة وذلك لان وجوده ليس خاصاً به بمجته ذاته . وعليه فيكون الموجود الحادث موجوداً من غيره اي موجوداً مقيداً ومتعلقاً بضرورة فهو معلول علة فاعلة .

ثم كون الموجود المتغير والحادث مركباً من قوة وفعل فهذا مبداً باطنياً لمحدوديته اي لكونه محدوداً . فان فعل الوجود لا يخرج موضوعاً الى

الوجود لا يقدر ما هذا الموضوع هو قابل للوجود او بقدر ما فيه من استعداد الانصراف الى الوجود . فكل موضوع يخرج الى الوجود فهو مخلوق ومحدود اي متناه .

❖ الفصل الثاني ❖

في الوجود الذي هو فعل بحث وواجب الوجود وغير متعلق بغيره وغير متناه

(١٥٧) سوف ترى في علم الله ان الموجودات المركبة من قوة وفعل تستلزم وجود موجود ليس هو بالقوة من وجه ما وانما هو فعل محض وهذا الفعل المحض لما لم يكن قابلاً لكمال فوق كماله لاقتضاء ماهيته انتفاء كل اختلاط قوة وفعل فيه فقد وصفه المدرسيون باسم اللامتحرك . ولما كان هذا اللامتحرك هو العلة الاولى للحركة التي يتحرك بها كل متحرك اطلق عليه ائمة المدرسة اسم « الحرك اللامتحرك »

ان الموجودات يقال فيها انها غير كاملة بمقدار ما هي بالقوة وهي قابلة للفعل اي الكمال بحسب ما هي بالقوة . واما الموجود الذي هو من ذاته فعل محض فهو في غاية تمامه وكماله ولا يقبل كمالاً آخر لحصوله على كل كمال ممكن له . وايضاً ان ما هو فعل محض يتنى فيه التركيب من ذات ووجود . على ان هذا التركيب من ذات ووجود هو السبب الاصلي والباطن لحادثة الموجودات اية لان توصف الموجودات بالحدوث وذلك لوجودها بالقوة بالقياس الى الوجود الخارج . وايضاً التركيب من

القوة والفعل هو السبب في تعدد الموجودات ومحدوديتها . وذلك لان الكمال الذاتي لموجود ما انما هو مقيس بما في ذلك الموجود من القوة لان فعل تحقق الوجود هو بحكم الضرورة منحصراً ومقيداً بحسب الذات المحدودة التي هو مقبول فيها اعني انه قيد محدودية الذات التي قبله . فيستج من ذلك ان كل موجود نجد فيه امتزاجاً بين القوة والفعل فهو متناه . واما الموجود الذي ليس فيه قوة وفعل بل انما هو فعل محض فهو كامل وغير قابل للتعدد وذلك لانه يملك بالضرورة كل كمال يمكن ان يتناوله معنى الموجود اعني انه غير متناه .^(١) هذا وشرح كل هذه المعاني مقام بحثه في علم الله . اه .

الباب الرابع

في ان موضوع علم الكلي واحد

البحث الاول

● خلاصة مجملة للاقسام الثلاثة الاولى من هذا المؤلف

(١٥٨) ان موضوع علم ما وراء الطبيعة الصوري هو جوهر الاشياء الواقعة تحت الامتحان والتجربة . قد خصصنا القسم الاول للبحث عن هذا الجوهر من حيث هو في ذاته وعن ماهيته وعن كونه (١) قال القديس توما : ان الله هو فعل غير متناه وهذا يتضح من ان الفعل لا ينتهي الا من وجهين من جهة الفاعل كأن يأخذ جمال البيت كنه وحده من ادارة البناء ثم من جهة القابل كما ان الحرارة في الحطب تنتهي وتأخذ حدها

(اي وجوده) الخارجي ونكثنا في القسم الثاني على خواصه العلمية الشمول
اي الخواص المقولة بالمعنى الكلي وحكمتنا في القسم الثالث عن معيّناته
ذاكرين لواحقه العارضة المتعددة ثم مركباته الالهية والموجود بالقوة
والموجود بالفعل اي فعله . الا ان البحث عن الموجود من حيث هذه
الاعتبارات ليس يستفزع موضوع علم الكلي ولا ينبغي به بل بقي علينا ان
تتكلم على تعابير الموجود الجوهرية والعارضة (اعني تسولده وفساده
وحركته) بل على العدم وسلب الموجود وعلى هذا البحث يكون مدار
القسم الرابع .

وما هنا يعرض للذهن مشكل وهو : هذه الاعتبارات المختلفة التي
اعتبرناها في البحث عن الموجود أليست تضرّ بوحدة علم الكلي ما هو
الرابط الجامع لكل هذه الاشياء او المسائل المتغايرة الشديدة التخالف كما
هو الجوهر والعرض والقوة والفعل فهـ جوهر من جهة ومن جهة
أخرى تعبير وعدمٌ وسلبٌ ليس كل ذلك مما يزيل الوحدة ويحمل
موضوع علم الكلي فالعلم نفسه متعدداً فلجواب عليه في القضيتين
التاليتين ففهمهما .

وقد رها بحسب استعداد الخطب . واما فعل الله فلا ينتهي من جهة فاعلم ما لانه
ليس صادراً عن آخر بل عن نفسه . ولا من جهة قابل ما لانه لما لم يكن يجازيه شيء
من القوة المتفعله كان فعلاً محضاً غير مقبول في آخر لان الله هو نفس وجود نفسه
غير مقبول في شيء ما . في القوة ١ ف ٢ . اهـ .

القضية الاولى

ان موضوع علم الكلي بوجه الاصاله انما هو الجوهر

(١٥٩) ان الجوهر صدد المقام في مباحث علم الكلي . واما ما
ليس جوهر آف مقامه مقام اللاحق التابع له . قال القديس توما في ٤ علم
الكلي قراءة ١ : ان الموجود يقال على انحاء مختلفة ولكن كل جوهر فهو
مقول بالنسبة الى شيء واحد اول هو المحل (اي الجوهر) . اهـ .

يمكن تبويب الموجودات على اربع مراتب

« ١ » احط هذه المراتب مرتبة انواع السلب والعدم . اما كون
انواع السلب والعدم ضرباً من ضروب الموجود فلان العقل يبحث عنها
الا ترى انه يوجب لها او يسلب عنها شيئاً في احكامه الموجبة او السالبة
فيقول مثلاً الالاموجود ليس موجوداً والعمى في الانسان نقص
وهلم جرأ .

« ٢ » يعاوهذه المرتبة على الاثر مرتبة التعابير . فان التغير فيه
معنى الموجود وعدمه او سلب الموجود لان التغير فعل ناقص غير كامل
وسوف نعلق لهذا بحثاً مخصوصاً في القسم الرابع .

« ٣ » مرتبة الاعراض . فان الاعراض لا يشوبها الالاموجود ولكن
وجودها ليس في نفسها بل في غيرها . العرض يقال فيه انه موجود ولكن
وجوده هو في غيره .

« ٤ » مرتبة الجوهر وهي اعلى المراتب كمالاً في الوجود لان

الجوهر وحده هو ولي وجوده فان وجوده لا يشوبه معنى النفي او السلب وهو لا ينوط بوجود آخر متعلقاً به كما هو العرض . وعليه فكان من الصواب ان يكون المقام الاول في البحث عن الموجود خاصاً بالجوهر لان الجوهر هو الموجود بمعنى الغلبة اعني ان الجوهر هو اشهر ما يقال عليه اسم الموجود فهو اولي به . وايضاً ان الموجودات من المراتب الثلاث المتقدمة انما مرجعها بطريق الضرورة الى الجوهر . اما الاعراض كالكيفية والكمية فلانها موجودة في الجوهر لاصقة به واما التوليد فلانه معد الى ايجاد جوهر . والحركة او التغيير فلان حدهما تعيين الجوهر كيفاً او كماً واخيراً النفي او السلب فلانهما يرفعان او ينفيان جوهر ما او تعييناً من تعيينات الجوهر .

ثم زد على ما تقدم ان الموجود الاسمي نفسه له علاقة بالجوهر من وجه انه علته الاولى وغايته القصوى .

فيتج مما قلناه الى هنا ان كل ما يطلق عليه اسم الموجود فانه يلابس الجوهر ويتعلق به من وجه او من آخر .

اذن قد وضح لك ان علم الكلي واحد بالوحدة الاصلية . والقضية التالية تزيد الامر توضيحاً فتبها

القضية الثانية (عن المطول بعض تصرف)
ان الموجودات المختلفة يشترك بعضها مع بعض بوجه
من وجوه التناسب والتشكيك^(١)

(١٦٠) قد اطلقوا بالاتفاق اسم الموجود على كل المراتب المختلفة المتقدمة التي تسمى موجوداً تسمية بالاصالة او بالتبع .
فهل دلالة اسم الموجود على كل ما ذكر في دلالة بالتواطؤ او بالاشتراك او بالتشكيك فالجواب عليه :

« أ » الدلالة بالتواطؤ كون اللفظ الواحد موضوعاً لموضوع عام مشترك بين الافراد على السوية . كما هي دلالة الجنس على انواعه او النوع على افراده فاذا تقرر ذلك فنقول :

هل ينزل الموجود منزلة جنس عام شامل بحيث تكون طوائف الموجودات في الطبيعة من جمادات ونبات وحيوان و انسان وروح بسيط محض وجوهر وعرض وفعل وقوة ومخلوق وخالق منزلاً جميعها منزلة انواع مختلفة لجنس الموجود ؟

(١) م : معنى القضية ان اسم الموجود يطلق على كل من المقولات الاولى التي هي المقولات العشر وعلى كل من المقولات الثانية التي هي الاجناس العالية ثم على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع وعلى الالفاظ الدالة على هذه النسبة سواء كان ذلك الارتباط لارتباط سلب او ايجاب صادقاً كان او كاذباً ولكن اطلاق اسم الموجود على ما ذكر ليس على طريق الاشتراك المحض او التواطؤ المحض بل على ضرب من ضروب التشكيك والتناسب كما يتضح لك من الشرح .

ان الماهية الجنسية هي مقدمة في الذهن على الانواع المنضمة تحتها
فهي الجزء الذاتي الثابت بالاشتراك لكل تلك الانواع ولذلك فانها يقال
عليها قولاً متواطئاً اسم قولاً بمعنى واحد على السبوية . فان صح كون
الموجود جنساً شاملاً وكون ما دونه من الموجودات انواعاً له صح كون
دلالة اسم الموجود عليها من قبيل التواطؤ .

« ٢ » اما الدلالة بالاشتراك فاذا كان اللفظ الواحد موضوعاً
لاشياء مختلفة او لاجه اعتبارات او معانٍ مختلفة ليس في الواقع بينها
جامع ارتباط واشتراك كالعين للبصرة والذهب والينابيع الخ .

« ٣ » اما الدلالة بالتشكيك فاذا دل اللفظ الواحد على اشياء
مختلفة بالطبيعة ولكنها يجمعها جامع تشابه او بين بعضها تناسب في واقع
الامر . كما تقول مثلاً الورق للدلالة على الاخضر الخارج على اغصان
الاشجار وهذا اصل وضعه . وللدلالة على الكاغد والجلود الرقاق التي تكب
عليها على وجه الاستعارة من ورق الشجر لما بين الشئيين من المشاكلة
في الملاسة . وكذا تقول على نحو من التشكيك هذا الغذاء صحيح وهذا
الهواء صحيح وهلم جرا وذلك لان الغذاء والهواء منسوبان الى الصحة
من حيث موافقتها لها . وكذا يقال في الاشياء المنسوبة الى الطب طبية
والى الحرب حربية . فاذا فهمت ذلك نقول بالتفصيل :

(١٦١) « ١ » ليس اسم الموجود جنساً مقولاً على عدة انواع
من الموجودات قولاً على السواء لانه من البين ان الجوهر والاعراض
والحركة والسلب والعدم والموجود واللامتناهي والموجود المتناهي كل

ذلك ليس انواع هوية جنسية واحدة والا كانت الفصل المقوم لهذه
الانواع لا يطلق عليه اسم الموجود وهنا غير مسلم به لان كل ما يوجد
وما يتصور فهو مقول فيه انه موجود . بلى الجوهر وحده هوية كاملة
لانه هو الموجود القائم بنفسه غير متوقف على لواحقه وتعييناته العارضة
واما العرض فتوقف على الجوهر وهويته موجودة في هوية الجوهر
فهو موجود لموجود . ثم الموجود بالفعل هو كامل واما الموجود بالقوة
فهو من ذاته متكامل بالفعل اي شأنه ان يتكامل بالفعل . فاذا اطلاق
اسم الموجود على الجوهر وعلى العرض على الموجود بالفعل وعلى الموجود
بالقوة ليس من قبيل التواطؤ لانه لا يشترك بينها على السوية وليس
معنى الموجود واحداً في جميعها . فبالاحرى لا يدل لفظ الموجود دلالة توافقاً
على ما هو توجه الى الموجود الحقيقي كما هي الحركة وعلى ما هو سالب
للموجود كالنفي والعدم . وهي ليست من نفس طبيعة الموجود كما
هو في ذاته . وكذا قل في الموجودات الحادثة والموجود الضروري لان
لفظ الموجود لا يتحقق معناه فيهما على السواء وذلك لان الموجودات
الحادثة وجودها مستند ومعطى لها وهويتها اية كانت فهي غير فعل
وجودها . واما الموجود الواجب الوجود اي الله فوجوده غير مأخوذ من
غيره فان ذاته هي هي وجوده فاذا يستحيل ان يكون شيء مقولاً على الله
وعلى باقي الاشياء قولاً بالتواطؤ .

« ٢ » فيجب على الثاني والثالث فنقول :

ليس اسم الموجود يدل على سائر الموجودات دلالة اشتراك محض .

هذا ينصب على الجوهر ايضاً الا انا لا نعتبرها هنا الجوهر من حيث هو كذا في ذاته بل نخصر الكلام في مستلتي : كيف صار الجوهر الى ما هو عليه . وكيف يفعل الفعل الذي نراه يفعله في الطبيعة . اعني انا الى هنا قد اعتبرنا الجوهر في حالة وجوده من حيث هو والآن ننقل الى اعتبارين آخرين فيه الاول اعتبار تولده وهو البحث في تركيب الجوهر والثاني اعتبار قوته وهو البحث في الطبيعة . وهذان الاعتباران يشملان علل الوجود الجوهرية الباطنة والخارجة فنقول

القسم الرابع

في علل الوجود

الباب الاول

فاتحة تمهيدية في موضوع القسم الرابع وتقسيمه

المطلب الاول

لمحة مجملة في العالم المادي

(١٦٢) ان العالم المادي في حركة مستمرة وهو لناظره مشهد تعبيرات متواصلة غير منقطعة يد أن شريعة مستمرة واحدة تقوم بتدبير هذه الحركة وان من وراء هذه التغيرات شيئاً ثابتاً صابراً على تحولاتها وتقلباتها وان ما نسميه نظام الطبيعة انما هو متولد عن مزاجية تلك التغيرات والشريعة الثابتة التي تمتشي هي عليها . فلنأين على وصف هذه المعاني الاساسية وصفاً مجملًا موجزًا فنقول :

البحث الاول

في الحركة الحاصلة في الطبيعة

(١٦٣) ان كل اجسام الطبيعة آلية كانت او غير آلية سواء اعتبرتها على افراد او في مجملتها فانما هي خاضعة للحركة ومحل للتقلب

بل دلالة تشكيك وتناسب :

اما كونه لا يدل عليها دلالة اشتراك لفظي محض بمعنى انه لا يتفق بعضها مع بعض في شيء من المعنى بل باللفظ فقط فذلك لان تلك الاشياء وان كانت مختلفة من وجه فهي مشتركة بالمعنى من وجه آخر كما يتضح لك مما يلي :

ان الجوهر هو موجود قائم بذاته في وجوده والعرض هو ما به الجوهر حاصل على وجود ما ثانوي فالعرض اذاً هو شيء من الجوهر موجود في الجوهر . ثم القوة والفعل فهما اما مركبان للجوهر كالميل والصور الجوهرية واما هما نفس الجوهر من جهة ما يلحقه تعينات عارضة او من حيث هو حاصل على كمال الشخص .

اما التحول الجوهرى فانه يؤدي الى توليد جوهر جديد والتغير العرضي يتحول الجوهر هذا التبعين او ذاك .

ثم السلب نفسه يقضي الى توليد جوهر كما سوف يتضح لك في القسم الرابع الآتي قريباً . وخلاصة القول ان كل ما ليس جوهرًا فلا يصدق عليه اسم الموجود الا من وجه انه ينسب الى الجوهر فيكون الجوهر هو الاصل في النسبة وما دون الجوهر كالخاصة والاستعداد والاضافة هو فرع في هذه النسبة . واسم الموجود يقال على الجوهر وعلى ما بقي من المقولات قولاً من قبيل النسبة او التشكيك .

وايضاً يقال اسم الموجود على الله والموجودات على وجه التناسب والتشكيك . فان الله يملك كل كمال هو في الموجودات لانه العلة

الاولى لكل موجود . والعلة الاولى تحوى على نحو ما كل كمال معلولاتها الا ان الكمال الالهى لا يختص بالله على نحو ما يختص كمال الخليفة بها . فان الخليفة هي بالضرورة هوية غير معينة فتعين تدريجاً تعين جنس ونوع وتشخص الى ان يأتي عليها فعل الوجود فيجعلها في الطبيعة موجوداً مفرداً مشاراً اليه بهذا او ذاك . واما الله فليس الحال فيه كذلك اذ ليس فيه شيء من شأنه ان يعين فان كل ما في الله فهو وجوده بعينه فاداً كل كمال هو في الموجودات المخلوقات فهو في الله ولكن لا على نحو ما هو في المخلوقات . وقد عبروا عن هذا المعنى قالوا : ان الكالات المخلوقة هي في الله على نحو اولى واسمى واكمل . وهذا القول في حكم قولنا : ان الموجود يقال على الله وعلى المخلوقات قولاً من قبيل التشكيك .

هذا وان اصحاب مذهب الحلولية التصورية قد جهلوا او تجاهلوا ان دلالة اسم الموجود هي دلالة تشكيك لا دلالة تواطؤ فادى بهم ذلك الى ان توهموا ان كل ما يطلق عليه اسم الموجود انما هو موضوع واحد بعينه فاستنتجوا من ذلك وجود جوهر واحد وحيد في العالم .

وعكس هذا حل باصحاب مذهب الظهورية فان هؤلاء لما جهلوا ان دلالة التشكيك في اسم الموجود انما هي مبنية على نسب حقيقية قائمة بين الموجودات قالوا ان الاشياء التي تقع تحت الامتحان لا تؤدي بنا الى معرفة موجودات لا تقع تحت الاختبار فقالوا بان المطلق لا يقوى العقل على ادراكه وهو مذهب اللااحاطية

هذا ولنا تين الآن الى البحث عن علل الموجود . واعلم ان بحثنا

عظيمين سنة حفظ الحجم وسنة حفظ القوة الفاعلة^(١)

ثم اذا اعتبرت العالم من حيث كفيته فانك ترى انه مع ما يتوره من التغيرات لا تزال فيه محفوظة ثابتة المثل النوعية من طاقة الجماد والنبات والحيوان .

وان ما توصلوا اليه من التحليل بواسطة المنظار الشمسي قد ادى بهم الى معرفة ان كثيراً من الجواهر الكيماوية التي تدخل في تركيب كرتنا مستمرة الوجود في وسط الجرم الشمسي .

ان هرقليط قد انكر الوجود واثبت الصيرورة واما برميند^(٢) فلم يرى في الطبيعة الا ثباتها وانكر الصيرورة ليتبها له اثبات الوجود فبعد هرقليط الموجود اشبه بحر من نار جائش دائم الحركة والاضطراب . واما عند تباع برميند فالوجود اشبه بحر من جليد يابس جامد خالد السكون والقرار . واما ارسطو الرقيب التيه للوقائع فقد تأدى الى

(١) ام : اردت بقولي حفظ الحجم وحفظ القوة Conservation de la masse
Conservation de l'Energy مفهوم مبدأ حفظ الحجم ان مزاج جسم ما ايها ركيب عليه من الطابع اذا اعتبرته على انفراد لا يلحق حجمه الكلي تغيرين زيادة ونقصان بنة وان ثوانت عليه في داخله ضروب افعال القوى .

واما مفهوم مبدأ حفظ القوة فهو ان مزاج جسم ما اذا اعتبر على حدة فيكون مجموع القوة التي هي فيه بالفعل وبالقوة واحداً على وجه الاستمرار وهذه الوحدة ثابتة لحاصل قوته وان تعاقبت عليه افعال القوى باختلاف ضروبها وانك سوف ترى شرحاً لهذين المبدأين في باب في علم الهي .

(٢) م : برميند Parménide فيلسوف يوناني عاش في ٥٤٠ قبل المسيح وهو الذي اخذ عنه زبتون واثم به .

نتيجة هي وسط بين القولين قال : ان العالم المادي يتوره تغاير مستمرة ولكن فيه من وراء هذه التغاير شيء ثابت وقار وهو ما يشف عنه ويذيع شأنه كل من الشرائع ونظام الطبيعة . وان الفلسفة تعنى بشرح هذا النظام العام وكل امر يشرحه من وجه ما فاننا نطلق عليه اسم العلة ومن ثم فقد تبين لك ما هو الموضوع العام لعلم الكلي في العلل .

البحث الثالث

في المذهبين المتضادين في شرح نظام العالم وهما المذهب المعروف عندهم بالمكانسم ثم مذهب ارسطو

(١٦٥) اتنا قد تكلمنا كلاماً ممماً بجملاً على حركة الطبيعة المادية ونظامها العام وبقي ان نشرح لك ذلك بطله . اما ما هي العلل الضرورية والكافية للنظام العام فقد ذهبوا فيه مذهبين متضارين مذهباً معروفاً بالمكانسم ثم مذهب ارسطو والمدرسين .

اما المبادئ التي ينسند اليها مذهب المكانسم فهي الآتية :

« ١ » ليس في العالم الا ركم او مجموعات اشياء من طبيعة واحدة
« ٢ » ان القوى الفاعلة الكائنة في هذه المجموعات ليست سوى قوى ميكانيكية وان القواعل الطبيعية لا تفعل الا حركة مكانية وان كل ما يرى في الاجسام من الفاعلية فرجه الى النقلة المكانية ليس غير .

« ٣ » ان كل التغاير التي تتور الاجسام ونظراً عليها لاصقة بها

الفصل الرابع في مقام العلة المثالية في ترتيب الملل .
الفصل الخامس في العلة بوجه الاجمال

الباب الثاني

في الملل

❖ الفصل الاول ❖

في العلة المادية والعلّة الصورية

البحث الاول

هل البحث عن المادة والصورة له دخل في علم الكلّي العام
وكيف ذلك

(١٦٦) لقائل ان يقول اذا كانت العلة المادية والعلّة الصورية هما المبدأين المركبين للجواهر الجسمية فلم يكن من الواجب ان يتخاضى البحث عنهما علم الكلّي وهو كما يعرف علم الاشياء اللامادية . والجواب لا فان الجواهر الجسمية من حيث خواصها المحسوسة وصفاتها النوعية هي الموضوع الصوري لعلم الطبيعة العقلي الا ان ما تكون به الجواهر جواهر (اعني جوهرية الاجسام) فهو موضوع الفلسفة الاولى الاصلي . والحال ان الجوهر الجسدي اذا اعتبر على غير وجه التعيين ومع قطع النظر عن صفاته المحسوسة وفصوله النوعية فهو من مقتضياته الذاتية ان يكون مركباً تركباً باطنياً فيحصل ان البحث عن تركيب الجوهر هو من شأن علم الكلّي .

هذا ولما كان وجود العلة المادية والصورية في الاجسام ثم طبيعتهما لا يتم لنا الوقوف عليهما الا من دراسة ما هو التغيير قد تحررنا البحث عن التغيرات المختلفة التي تلحق بالاجسام .

البحث الثاني

في التغيرات العارضة والجوهرية على وفق مذهب المشائين المدرسي

(١٦٧) في مذهب ارسطو انه كلما تكون شيء من شيء فيقال انه حصل تغير . والتغير في اصطلاح ارسطو يرادفه اسم الحركة . والتغير اما عارض او جوهري . فظهر التغيرات العارضة هو الحركة المكانية او الانتقال . ثم ان بعض التغيرات العارضة اما انه لاحق بكيفية الموضوع وهو الفساد واما انه لاحق بكميته وهو الزيادة او النقصان اي اسبب النمو والنقص . ويتوقف شرح هذه التغيرات المختلفة العارضة على مبدأين اولهما انها تطرأ على موضوع ثابت وقار هو المادة او العلة المادية للتغير وثانيهما ان هذه التغيرات قائمة بان شيئاً جديداً يظهر في المادة وهو الصورة او العلة الصورية للموضوع المعروض للتغير . اما في التغيرات العارضة فالمادة في جسم كامل في جوهرية . وقد اعتاد المدرسيون ان يطلقوا عليه اسم المادة الثانية بمقابلة المادة الاولى او الهيولى التي سنورد الكلام عليها .

الا انه يوجد تغير غير العارضة وهي التي تمس جوهر الجسم نفسه . وهذه التغيرات يسمونها تغيرات جوهرية او استحداثات . فاننا نرى من جهة

هي قائمة بالتغير الكمي في الجسم ويجرته المكانيّة .

« ٤ » انه لا يوجد في العالم من العلل الا العلل الفاعلية وان نظام العالم العام انما هو نتيجة الحركات الميكانيكية التي محلها في المادة .
فاذاً عند اصحاب مذهب المكنسّم ان العوامل الوحيدة لنظام الطبيعة انما هي الثقلّة المكانية والعلل الفاعلية التي تصدر تلك الحركة اصداراً عن غير قصد ولا غرض بل على وجه مقدر محتوم . فهذا مذهب لا ينهض وسوف ترى تفصيله في علم الجهاد . فبقي ان نذكر لك مذهب ارسطو والمدرسين وهو الصحيح . وهذا المذهب مبني على المبادئ الآتية :

« ١ » ان الجواهر في الطبيعة يمتاز بعضها عن بعض بالنوع اذ يقوم منها انواع مختلفة

« ٢ » ذلك لان كل واحد من تلك الجواهر له خواصه الخاصة وهي تدل على ان فيه مبدءاً نوعياً متخازاً عن غيره .

« ٣ » ان التباير التي تحدث في العالم منها سطحي عارض ومنها داخل في باطن جوهر الجسم وهذه هي التي يسمونها الاستحالات الجوهرية .

« ٤ » ان شرح هذه التباير الجسمية بالمعنى الذي قدمناه لا يتبها لنا ما لم نسلم بوجود علتين باطنتين علة مادية وعلة صورية وايضاً بوجود علة خارجة هي العلة المحركة او الفاعلية .

« ٥ » ليست العوامل الطبيعية منحصرة في العلل الفاعلية وذلك

لان ما يرى من تجدد الوقائع وتراجع الحوادث على وجه الاستمرار مما يحاول علم الطبيعة اكتشاف شرائعه ثم ما يرى من بقاء المثل النوعية مستقرة على حالها في علم الجهاد وفي علم الجسم الآلي فكل ذلك لا يمكن شرحه الا اذا كانت العلل الفاعلية مدفوعة بعلة غائية الى الفعل على طريقة معينة والى توجيه ما فيها من القوى الى غاية باطنة . والغاية هي علة رابعة بل هي اول العلل لانها علة العلل .

وخلاصة القول ان ما ميكننا من شرح تحول العالم المادي شرحاً مجملأ انما هو العلل الاربعة . وعليه فكان من المناسب ان نقسم علم العلل الكلي على الاقسام التالية فنعلق الباب الاول للبحث عن العلل مجتأ تحليلاً والثاني للبحث عما بينها من النسب والثالث للبحث عن معلولها العام اعني به نظام الطبيعة وعليه فيكون تقسيم القسم الرابع العام كما يلي :

الباب الاول فاتحة تمهيدية في موضوع القسم الرابع وتقسيمه

الباب الثاني في العلل

الباب الثالث في نسب العلل بعضها الى بعض

الباب الرابع في معلول العلل العام اي نظام الطبيعة .

اما الباب الثاني الذي هو بحث تحليلي فانه يتناول خمسة فصول

الفصل الاول في العلة المادية والعلة الصورية

الفصل الثاني في العلة الفاعلية

الفصل الثالث في العلة الغائية

«٤» ان الجوهر الجسدي هو المصدر الذي تصدر منه القوى الفاعلة والمنفصلة وهو اساس الاعراض التي بعضها ضروري كما هي الكمية وبعضها حادث والاعراض الحادثة هي التي تكمل الاجسام الطبيعية تكميلاً ثانوياً .

«٥» اتنا نشرح لك فيما يلي السبب الذي من اجله اطلق

«٣» ان تكوين جوهر ما هو في المادة بالقوة الى الفعل . وهذا ما عبر عنه المدرسيون بقولهم : اخراج الصور من قوة المادة .

«٤» اما ان قيل ما تصير اليه صور المركبات (بالكر) عند تكوين جوهر جديد . فالجواب انها لا تصير الى العدم المطلق . نعم لم تعد موجودة بالفعل في الجسم المركب ولكنه بقي في الجسم المركب استعداداً طبعياً لتكوينها وتوليدها . وهذا معنى قولهم ان صور الاسطقسات المركبة هي في المركب لا بالفعل بل بالقوة . اهـ

ويجب ان تعلم ان وجود الاسطقسات في المركب هو من ادق مسائل علم الجهاد ومع ذلك فانتسليم به ضرورة لفهم تعريف المادة الاولى وفهم كونها محلاً او موضوعاً لكل التحويلات النوعية واتنا ايضاً كذلك نورد لك ما قال العلامة فاروانجن وهو كلام جليل قال : ان المادة في المركب لا تنتقل من صورة الى اخرى او لا تنزع عنها صورتها الحاضرة كما يقول ائمة المدرسة الا على طريقة تزيينية ومقتضى انتقالات تدريجية من الادنى الى الاعلى القريب بحيث تكون تلك الانتقالات موافقة لمراتب الاشياء في عالم الوجود كمرتبة الجهاد ثم ما فوقها من مرتبة الاجسام الالية فان الصور لها مراتب في الوجود وكذا المادة تنتقل في تغيراتها الطبيعية من درجة الى اخرى من تلك المراتب فتنتقل من حالة الجسم البسيط الى حالة التركيب من حالة الجهاد الى حالة النبات ثم الى حالة الحيوانية بالغة اليها مادة بكل طور من الاطوار المتوسطة بينها وذلك بفعل القوى الطبيعية بفعل الصناعة . انتهى باختصار وهذا قول دقيق فافهمه .

المدرسيون على الجوهر الجسدي اسم الطبيعة ثم لماذا سموا نظاماً طبعياً النظام الذي يحصل عن مجموع الجواهر . هذا وقد حان لنا ان نبين لك ما هي طبيعة العلة المادية والعلة الصورية فقول

البحث الرابع

في طبيعة العلة المادية

المطلب الاول

في علية العلة المادية

(١٦٩) ان اول شيء تُدرَس فيه العلة المادية هو التغيرات الجوهرية واتنا نرى ان العلة المادية في التغيرات الجوهرية تكفسي ثلاث خواص متميزة ولكن غير منفصلة عنها .

الخاصة الاولى ان الموضوع يقع عليه من قبل الفاعل المولد او المكون فعل يؤثر فيه فساد المركب . وان الذي يقع عليه هذا الفعل المفسد هو المادة

والخاصة الثانية ان فساد الموضوع يحل ممكناً فيه دخول صورة مركب (بالفتح) جديد والذي تدخل عليه صورة هذا المركب الجديد ويقبلها هو المادة .

والخاصة الثالثة ان قبول هذه الصورة يتم به قوام المركب الجديد لان قوام المركب الجوهرى الجديد انما هو حاصل عن اتحاد المادة والصورة

ان جوهرًا يتخلف جواهر أخرى مركبة (بكسر الكاف) وهذا ما يسمونه التركيب الجوهرى او التولد او التألف الكيماوي . ونرى من جهة أخرى ان جواهر هي بسيطة بالبساطة الاضافية تعقب جوهرًا مركبًا (بفتح الكاف) وهذا ما يسمونه الانحلال الجوهرى او التحلل الكيماوي . فهذه التغيرات الجوهرية بالمعنى الذي ذكرناه لا تحصل ولا يمكن شرحها إلا بمبدأين باطنين وداخليين في الجوهر : اولهما ان موضوع او محل هذه التغيرات هو المادة بمعناها الاصلى واعني بها المادة الاولى او الهولى .

وثانيهما ان الصور التي تعاقب على المادة عند حصول الاستحالات الجوهرية فيها فهي الصور بمعناها الاصلى واعني بها الصور الجوهرية اي الصور النوعية اما جهتا الاستحالة وهما ان تتجدد او تكون صورة وتزول صورة كانت فقد عبر ارسطو والمدرسيون عن اولاهما بلفظ التكون او الكون وعن الثانية بلفظ الفساد .

فيحصل من ثم ان التغير الجوهرى يشير الى ان الاجسام مركبة من مادة اولى وصورة جوهرية تركبًا جوهرياً .

وسوف ترى في بابها من علم الجاد بحثًا مطولاً في طبيعة هذين المبدأين الباطنين للتغيرات الجوهرية وهما المبدأان المقومات للاجسام فاعلم هذا الآن الى ان نلخص به في مقامه . وانا نجمل بناها هنا ان نذكر باختصار مذهب المشائين المدرسين في طبيعة الاجسام وان يكن مقام هذا البحث في علم الجاد وذلك تسهيلاً لفهم ما نعقبه به من الابحاث فنقول (نقلاً عن المطول)

البحث الثالث

في طبيعة الاجسام وفقاً لمذهب المشائين^(١)

(١٦٨) «١» يقول المشائون ان في الطبيعة جواهر يتخلف بعضها عن بعض اختلافاً نوعياً . فان العالم الجسمي يشتمل على جواهر اولية او اجسام بسيطة هي الاسطقسات وعلى جواهر مركبة حاصلة عن تركيب كيماوي وكل منها نوع لوحد .

وان الجوهر هو طبيعة لها صفات باطنة وقوى فاعلة ومنفصلة تصدر عن الجوهر وتبقى مستقرة فيه غير منفكة عنه وهو من اصل نازع نزعة ثابتة مستمرة الى غاية معينة ينبغي له ان يدركها باستعمال قواه فلا يصح القول اذاً ان الجوهر انما هو رسول موصل للحركة المكانية ليس غير . وان الاجسام البسيطة تتضام لتألف منها جسم مركب ثم هذا بفعل يتولد منه اجسام بسيطة وكذا يحصل في الطبيعة استحالات نوعية جوهرية .

«٢» والحال ان الاستحالة الجوهرية تقتضي ان تخلف صورة جوهرية صورة مثلاً على موضوع هو ثابت . وهذا الموضوع القارئ هو المادة الاولى او الهولى . والصورتان اللتان تخلف احدهما الاخرى اتحاداً

(١) م : المشائون ترجمة لفظة Péripatéticiens وهم تباع ارسطو لانه كان يعلمهم وهو يمشى كما سموا اشباع زينون بالرواقيين لانه كان يعلمهم في رواق .

بالمادة هما صورتان جوهريتان . فالقبول إذا والصورة الجوهرية هما جزءان جوهريان يتم باتحادهما قوام الجوهر بمعناه الحصري وهو المركب الجوهرى فالمادة الاولى هي اسبق بالطبع من اتحادها بالصورة الجوهرية ولكنها اى المادة ليس لها وجود خاص بها والا كانت لوحدها شيئاً كاملاً وكانت اتحادها بالصورة اتحاداً غير باطن وكان لا يحصل من المبدأين مجموع هو جوهر . فان ما هو مهياً للوجود تهيؤاً قريباً انما هو المركب من مادة وصورة .

وخلاصة القول ان المادة الاولى هي جزء الجوهر الجسدي وانها وان كان لا يتقوم بها جسم ما بعينه فهي محل قابل لصوره صورة من صور العالم الجسدي النوعية . واما الصورة الجوهرية فهي جزء الجوهر الذي اذا اتحد بالمادة الاولى يقوم هذا او ذاك الجوهر الجسدي من جواهر العالم الجسمية تقويماً على وجه التحين .

« ٣ » ان المادة الاولى اذا اعتبرناها بمعناها التجردى فهي ليست متعينة الارتباط بصورة نوعية من الصور . وليست صورة نوعية من الصور الا وهي اى المادة قابلة لان نتحد بها . وهي اذا اتحدت بصورة فلا تزال مستعدة وصالحة لقبول غيرها من الصور . وخلق المادة عن الصور الباقية التي يمكن ان نتحد بها هو ما يسمونه العدم والملكة .

ثم ان تعاقب الصور النوعية على المادة لا يتم اعتباطاً وانما هو يتمشى على نظام ما وانما النظام الطبيعي لظهور تلك الصور وترتب ظهوراتها هو متوقف على استعدادات الموضوع لقبول تلك الصورة التي ينبغي ان

نتحد به في الحال .

ومن ثم فليس كل خلوص صورة يدعى عدماً وانما العدم هو فوات تلك الصورة مع استعداد في الموضوع يقتضي وجودها فيه اقتضاء قريباً او بعيداً . قال القديس توما : العدم خلوص صورة من موضوع هو بالقوة اليها . اهـ .

ثم اذا دخلت صورة جديدة على موضوع مادي فدخلها يستلزم بالضرورة طرد الصورة السابقة الوجود وكذا يفتد المركب الجديد خالياً من الصورة التي كانت يملكها بالحال وكانت موجودة فيه وجوداً فعلياً واقعياً ولكن تلك الصورة المفقودة لا تزال باقية فيه بالقوة . وانهم قد حصروا هذا التحليم بقولين شائعين عندهم اولها ان تولد شيء ما هو فساد شيء آخر . وثانيهما ان صور المركبات (بكسر الكاف) توجد في المركبات (بفتح الكاف) لا وجوداً بالفعل بل وجوداً بالقوة^(١)

(١) اتنا تذكرها هنا بعض ايضاحات لمذهب التكوين والفساد في الصورة الطبيعية وذلك تنمية للفائدة فنقول :

« ١ » ان تكون جسم جديد كتكون جوهر مركب جديد مثلاً لا يتم باعدام صورة وايحاد اخرى وانما هو توالي جواهر متعددة تقومها صور مختلفة توالياً طبعياً . فان حد الفعل المكون للفواغل الطبيعية ليس هو صورة غير متعلقة بالمادة وانما حد ذلك الفعل المكون هو نفس الجوهر المركب .

« ٢ » ان الصور الجوهرية ليست موجودة في احشاء الطبيعة بالفعل وجوداً خفياً والا كان ايجاد جوهر جسدي انما هو ازالة العوائق التي كانت تمنع الصورة من الظهور مؤقتاً وكان الجوهر الجديد لا يكون الا تأليف اسطقسين سابقين وجودهما . وليس الامر كذلك في مذهب المدرسين .

البعث الخامس

في طبيعة العلة الصورية

المطلب الاول

في علية العلة الصورية

(١٧١) الصورة بمعناها الاصلي هي المبدأ الاول الباطني لكمال الجوهر واخص ما يصدق عليه لفظ الصورة بمعناه المذكور هو الاجسام . وتحقق علية الصورة بوجه التقديم في نظام الماهيات (اي في المعقولات الثانية) واما تحققها في نظام الوجود الخارج فهو على وجه التأخير . واليك بيان ذلك

« ا » اما بالنظر الى نظام الماهيات فالصورة تنسب الى المادة نسبة بالذات وكذا نسبتها الى المركب اما نسبتها بالذات الى المادة فلانها تخرجها من خواتمها اي عدم تعيينها وتشركها بطبيعة مركب معين نوعي على ان المادة هي من ذاتها في حالة خواء اي انها خاوية عن كل صورة خالية منها . ولكنها صالحة لان تقبل على السواء صورة نوعية اية كانت تلك الصورة . ولما نسبتها (اي الصورة) الى المركب فلانها جزء مقوم له وهي مصدر كماله وفاعليته . وانك ترى في تعريف الصورة المشهور عبارة واضحة عن نسبتها المتقدمين اذ عرفوها فقالوا : الصورة هي ما به شيء هو ما هو

« ب » اما كون علية الصورة متحققة في نظام الوجود بوجه التأخير اعني انه يقال ان الصورة هي مبدأ الوجود المتحقق او الخارجي من جهة انها اي الصورة تعدل لفعل الوجود موضوعه القريب فيكون لفظ العلة المطلق على الصورة مراداً به معناه القرعي لا الاصلي . قال القديس توما : يقال في الصورة انها مبدأ الوجود لانها كمال الجوهر الذي فعله هو نفس الوجود كما يقال ان الشفوف هو للهواء مبدأ الانارة لانه يجعله موضوعاً قابلاً للنور . اهـ .

وان علية الصورة تظهر من طبيعتها فانها اي الصورة علة من جهة انها تدخل على المادة فتمتزج بها امتزاجاً باطناً وانها باتحادها بها تقوم جوهر آفي نوع معين^(١)

ونسبة العلة الصورية الى موضوعها المادي نسبة الفعل الى القوة وهذا هو السبب في تداخلها تداخلاً باطناً . الصورة تدخل على المادة وتشترك بها وتعينها تعييناً داخلياً^(٢)

(١) قال القديس توما : المادة هي علة الصورة من جهة ان الصورة لا توجد الا في المادة وكذا الصورة علة المادة من جهة ان المادة لا وجود لها بالفعل الا بالصورة وكل من المادة والصورة يقال بالقياس الى الاخرى وكلتاهما نسبتها الى المركب نسبة الجزء الى الكل . اهـ .

(٢) قال القديس توما : ان الصورة تجعل شيئاً يكون بالفعل وذلك بنفسها لانها من مقتضيات ذاتها ان تكون فعلاً فلا تعطي الوجود بتوسط شيء آخر . ولهذا كانت الوحدة في المركب من مادة وصورة قائمة بالصورة نفسها التي تتحد بذاتها بالمادة اتحاد فعلها (اي المادة) بها . ثم ان الصورة في المركبات الجسمية تثقف

فيكون فساد الموضوع بمثابة مقدمة للعلية المادية . واما قبول الصورة وتكون المركب اي تقوم فيها ما تتم بهما ممارسة فعل العلية المادية . وعليه فتكون المادة صادقاً عليها اسم العلة من وجهين معاً من وجه انها تقبل الصورة ثم من وجه انها بسبب اتحادها الباطن مع الصورة تقوم موجوداً جديداً . ولكن وجهي العلية هذين لا يقالان على المادة على السواء وانما هما مقولان بتقديم وتأخير . فانما المادة هي في اول الامر قابلة فالوجه المتقدم في كونها علة هو وجه قبولها للصورة واما وجه التوحيد فيها اعني كونها مقومة للمركب بسبب اتحادها بالصورة فهو متأخر فهي اذاً اولاً قابلة ثم موحدة . ثم ان قبول المادة للصورة متقدم بالطبع لا بالزمان على اتحادها بالصورة اتحاداً يتوحد به المركب . فاذاً المعنى الاول والاصلي في علية المادة هو كونها محلاً قابلاً للصورة . الا ان علية المادة لا تنحصر في معنى كونها قابلة للصورة . لان المادة ان كانت تقبل الصورة فانها لا تقبل المركب ولهذا قالوا اذا شئت ان تعبر عن علية المادة تعبيراً صحيحاً وإيفاً بالمعنى فقل : المادة تقبل الصورة وتتحدها بها لكي تقوم جوهرراً مركباً . وقد عرفوا المادة قالوا : المادة ما فيه تقبل الصورة وما منه يتكون التكون . وقال القديس توما : الفعل فعل الفاعل والانفعال فعل المنفعل . وقال في محل آخر المادة لا تصير علة بالفعل الا من حيث تقسد وتغير . اهـ . فتأمل .

المطلب الثاني

في ما يصدق عليه معنى العلية المادية من الجزئيات

(١٧٠) ان المادة تكون علة قابلة بالقياس الى صورة المركبات الجسمية وذلك بنوع اخص . الا ان العلة المادية قد ترد ايضاً بالمعنى الكلي فتقال على كل جوهر غير كامل جسيماً كان او لا جسيماً اذ يطلق عليه اسم العلة المادية كل مرة كان علة قابلة للواحق العارضة التي تكملها .

وكذلك العرض قد يطلق عليه اسم العلة المادية اذا نظر اليه بالقياس الى عرض آخر كالعظم مثلاً فانه يقال فيه انه علة مادية بالقياس الى النور والحرارة . وكذا القوة هي علة مادية بالقياس الى الثعين المتمم الذي لا بد لها منه لممارستها فعلها وبالقياس الى الاستعدادات ثم بالقياس الى الفعل الذي يتم اخيراً فيها .

وكذا يقال في الشخص الفردي او الجزئي الحقيقي انه محل لفعل الوجود الخارجي فان اطلق على الشخص المذكور اسم المادة فيكون المراد بلفظ المادة المعنى المتافيسيقي او الكلي . وكذا الاجزاء هي بالقياس الى ما يتركب منها منزلة منزلة المادة ولفظ المادة هنا ايضاً مأخوذ بالمعنى الكلي . وايضاً يطلقون اسم المادة على ما هو من النظام الذهني والاعتباري وذلك على نحو من انحاء التشكيك والتناسب (راجع عدد ١٤٢)

المطلب الثاني

في ما ينطبق عليه معنى العلية الصورية من الجزئيات
في الصور القائمة المفارقة

(١٧٢) «١» قد مر بك انه ان تقبل وان تكمل (بفتح الميم) هما الخاصتان المميزتان للمادة واما الخاصتان المميزتان للصورة فهما ان تعطى وان تكمل (بكسر الميم) . وهاتان الخاصتان الاخيرتان تصدقان على الموجودات اللامادية المتناهية ايضاً لان كل موجود متناهٍ يتحقق فيه التمييز بين القوة والفعل . هذا في الموجودات اللامادية . واما الموجودات الجسمية فيتحقق فيها هذا التمييز من وجهين اما الوجه الاول فلاننا نراها مركبة تركباً جوهرياً من الهوى والصورة الجوهرية . واما الوجه

توقفاً ذاتياً على المادة كما ان هذه تتوقف توقفاً ذاتياً على الصورة التي تجلها بالفعل . واما الموجودات التي لا تتقاضي المادة لقيامها فيقال لها الصور القائمة بنفسها او الصور البسيطة المجردة او الصور المفارقة . الا ان هذه الصور المفارقة التي شأنها ان تشكل بتعيينات عارضة فهي ايضاً شيء بالقوة بالقياس الى التعيينات المكتملة ومن هذه الجهة يقال فيها انها مادة اذ يطلق لفظ المادة بضرب من المحاكاة والشبه على كل موجود هو بالقوة وقابل للكمال ويطلقون لفظ الصورة على الفعل المكمل له .

واما الله عز وجل فلا ينطلق عليه من وجه شيء من التركيب المادي . فلا يصدق عليه هذا التركيب لا من باب الحقيقة ولا من باب التشكيك والمجاز فنزه الله عن كل ما فيه شبهة مادة . لانه صورة بجملة قائم بنفسه هو فعل محض لا يشوبه امتزاج قوة لانه لا يمكن ان لا يوجد هو واجب الوجود جوهر بلا عرض لان كلالته هي هو . هو صورة الصور (عن مطول مرسيه) .

الثاني فلان الموضوع الجوهرى واعراضه مركب من الذات الفردية التي يقومها الجوهر وتعييناته العارضة ومن فعل الوجود الذي يجعله معيناً مشاراً اليه .

فاذا الصورة تقال على الموجودات المادية بتقديم وثقال على الجواهر اللامادية بتأخير (راجع عدد ١٦٠)

«٢» اما الموجود اللامادي فينتفي فيه معنى التركيب من مادة اولى وصورة جوهرية . ولهذا يسمونه صورة قائمة وصورة بسيطة او صورة محضة

الا ان تلك الصور القائمة او المفارقة هي قابلة للتكامل لانها متناهية محدودة وتكامل بلواحقها العارضة وهي مع لواحقها العارضة المكتملة تقبل كمالها الاخير بفعل الوجود الخارجى وقد يطلقون على هذا الموضوع الذي هو بالقوة الذي شأنه ان يكمل اسم المادة واما الفعل المكمل له فيطلقون عليه اسم الصورة (راجع عدد ١٦٠)

وليس موجود ينتفي منه معنى التركيب المادى بالوجوه المتقدمة انتفاء مباناً مطلقاً الا الله عز وجل لانه لا يصدق عليه معنى التركيب لا من وجه الحصر ولا من وجه التشكيك والمجاز فالله وحده يقال فيه انه صورة محضة بالحض المطلق . هذا وان البحث عن المادة والصورة وما بينهما من النسب يؤدى بنا الى الكلام على القوة والفعل لانهما من المتضائفات . فلنأتين الى بيان ما بين القوة والفعل من النسب فنقول

البحث السادس

في ما بين القوة والفعل من النسب

(١٧٣) «١» قد مرّ بك ان القوة مضافة الى الفعل عدد ١٤٧

«٢» ليس قوة بلا فعل . ولا يعكس . فلا يصح ان يقال ليس

فعل بلا قوة

«٣» ان القوة والفعل ينطويان تحت جنس واحد .

«٤» ان القوة المنفصلة تستلزم في نظام الطبيعة علة فاعلة مناسبة

لها (عدد ١٥٢)

«٥» اذا اعتبر النظام الوجودي بالفعل يتقدم القوة فان ما

يتكوّن او يصير فانما يميل الى غاية والغاية هي الفعل الذي من اجله

وجدت القوة وعليه فان الكامل متقدم على اللاكامل . والكل متقدم

على الاجزاء لان الاجزاء انما هي للكل او من اجل الكل .

«٦» اذا اعتبرنا للنظام الذهني والتفسي نرى ان الفعل يتقدم

على القوة لان قولك ان شيئاً هو بالقوة في حد قولك انه يمكن ان يكون

بالفعل . فنحن لا نعرف ماهيته الا بالقياس الى فعله المكمل له . وعليه

فكان من الضرورة ان يكون حدّ الفعل ومعلومته متقدمين على حدّ

القوة ومعلومتها . وانا نجد في نفسنا برهاناً على تقدم الفعل على القوة

تقدم معرفة . فان قوتنا المدركة وهي الحس والعقل هي منفصلة فيشترط

ضرورة الادراك ان شيئاً هو بالفعل يؤثر فيها ويعينها . ومن ثم فان

الموجود الذي هو بالقوة من حيث هو كذا لا يمكنه ان يؤثر فينا شيئاً

قوى الادراك فاعلاً فيها ولهذا فهو غير مدرك . وان الهوى لما لم تكن

الا ما هو بالقوة كانت اي المادة غير مدركة .

«٧» اذا اعتبرنا في القوة والفعل جهة النشوء «١» والتقدم بالزمان

نقول : القوة متقدمة على الفعل وذلك في الفرد الجزئي واما بالنظر

الى مجموع الموجودات وجعلتها بالفعل متقدم على القوة . اما كون القوة

متقدمة على الفعل في الفرد الجزئي فذلك لانه يبين ان موجوداً حادثاً هو الان

بالفعل قد اقتضى كونه الان بالفعل ان يكون من قبل بالقوة بالقياس

الى هذا الفعل . واما اذا اعتبرنا جملة نظام الاشياء فانا نرى ان كل مرة

خرجت قوة الى الفعل لا بد لها من فعل سابق اخرجها الى الفعل . لانه

من الضرورة ان كل موجود بالقوة لا يصير موجوداً بالفعل الا بفعل

ما هو موجود بالفعل .

ان كل فئة من فئات الكمالات المكتسبة هي اشبه بسلسلة لا بد

من ان يكون الكمال الموزع على اجزاء السلسلة المختلفة موجوداً بالفعل

(١) م : اريد بالنشوء الكون والتحقيق اي التولد في الخارج وهو ما يعبرون

عنه بلفظ Genése وهي لفظة يونانية معناها التكوّن والتولد . فيكون معنى

عبارة الماتن اننا اذا اعتبرنا القوة والفعل من جهة تولدهما وتحققهما في الخارج وذلك

في الافراد فينتج عننا القول بان القوة متقدمة في الافراد على الفعل اذ لا يكون

شيء بالفعل ما لم يكن قبل بالقوة . واما في سلسلة الافراد وجعلتها بالفعل اسبق من

القوة كما ظهر لك بيان ذلك في المتن .

(م: اذ لا يمكن ان تمر الكمالات المكتسبة الى غير نهاية) (١)

البحث السابع

في ان الصورة هي مبدأ الوحدة

(١٧٤) ان الصورة هي التي تعطي فعل الوجود موضوعه وتبني مجمله والحال ان كل موجود متحقق اي كل موجود وجودي هو واحد فاذاً الصورة هي مبدأ الوحدة . قال القديس توما: ان الشيء يستمد من شيء واحد وجوده ووحدته . وبين ان الشيء انما يحصل على الوجود بالصورة فينتج انه يحصل على الوحدة بالصورة . اهـ

ان ائمة المدرسة الذين تقدموا القديس توما قد اجمعوا رأياً على ان الجواهر المخلوقة لها صور جوهرية متعددة . واما القديس توما فقد اذاه النظر الدقيق الى ان القول بتعدد الصور يفضي الى ابطال الوحدة في الجواهر المركبة . فالصورة عنده هي التي تعين المادة الاولى فيحصل عنها متحدة بالمادة جوهر او موضوع صالح لان يقبل فعل الوجود . واذا ورد على هذا المركب الجوهرى صورة جديدة فانما هذه الصورة الجديدة لا تكون الا تعييناً عارضاً فيتكوّن من الجوهر المذكور ومن الصورة

(١) م: سوف نبحث في علم الله عن هذا الكمال الموجود بالفعل الذي له التقدم في جنسه من الكمال هل هو موجود قائم لوحده او هل من وراء اجناس الكمالات تلك كمال واحد يحوى في نفسه بوجه افضل واسمى كل الكمالات التي توجد في كل جنس جنس من الموجودات وجوداً مكتسباً ونقال عليها بضرب من ضروب التشكيك (مطول مرسبه)

الطارئة عليه كل عارض لا جوهر واحد (١) فاستنتج العلم الملائكي من ذلك ان الوحدة الجوهرية في الموجودات المركبة تستلزم وحدانية الصورة

(١) م: اتى مرسيه في مطوله على برهان ذلك قال: اذا كان يوجد في الطبيعة جوهر مركب هو واحد حقيقة فالقول ان فيه أكثر من صورة جوهرية من الاقوال المستحيلة . ودليله ان المركب المادي اما ان يكون جوهرأ واحداً او خليط جواهر . فان كان خليط جواهر فالصورة الرابطة لذلك الخليط هي صورة عارضة لان كل جوهر يدخل في هذا الخليط مع صورته الخاصة به ويدخل على تلك الصور الجوهرية في الخليط صورة عارضة تنشئها وهذه نتائج صحيحة تثبت عند محك المنطق . واما ان كان ذلك المركب المادي جوهرأ واحداً فما الذي جعله واحداً كيف حصل على الوحدة .

اذا اخذت على المادة التي هي جزء من الاجزاء المركبة تعييناً ما باطناً اياً كان ذلك التعيين فانك بلزمك ان تجعل لتعيينها هذا الباطن مبدأ صورياً وحيثما فيلزم الحال ان يكون هذا الموضوع المعين شأنه ان يقبل فعل الوجود لانه جوهر . فاذا طرأ بعد ذلك صورة جديدة على هذا الجوهر فانما هذه الصورة لا تلحق به الا تعييناً عارضاً بحيث لا يتكوّن من ذلك الجوهر والصورة الجديدة العارضة عليه الا كل مركب عارض لاستحالة ان يكون هذا المركب جوهرأ وذلك لان وحدة الجوهر المركب يمنع وجودها الا اذا كانت مادة المركب بالقوة المحضة حتى اذا دخل على هذه القوة المحضة صورة في مبدأ كل كمال الموجود وكل التعيينات الباطنة التي تنوصل الى معرفتها بطريق التحليل فحينئذٍ نتحقق الوحدة لذلك الجوهر المركب وفيه . وعلى هذا التقدير فلا تكون المادة ذاتها جوهرأ وليست قابلة للوجود وانما تكتسب عند اتحادها وابتحائها بالصورة جوهرية بها الاولى وحيثما فالصورة هي صورة جوهرية بخصر المعنى . فينتج مما تقدم احد امرين اما ان لا يوجد في الطبيعة جواهر مركبة واما ان يوجد وحيثما فنصورتها الجوهرية واحدة لا متعددة . اهـ

وهذا القول من الأقوال المتكررة الشريفة التي يمتاز بها التعليم
التوماوي^(١)

✽ الفصل الثاني ✽

في العلة الفاعلة

البحث الأول في طبيعة العلة وفي عليةا

(١٧٥) «١» البدء الذي يوجد في الطبيعة - الاستحالات
الجوهرية والمعارضة التي لا يحصيها عد - هو ما يسمونه العلة الفاعلة
ويسميا ارسطو المبدأ الفاعل للحركة - وعرف المدرسيون العلة الفاعلة
قالوا: هي ما منه يكون شيء - وقولهم «يكون» يريدون به الصيرورة
اعني الانتقال من وجود الى وجود آخر او الانتقال من الوجود
الى الوجود -

(١) قال القديس توما في كتابه المخطوط مسائل شتى: Luodlibet
اس ٥٠ هـ: يقولون ان صورة ما هي جوهرية وهي ما بها الجوهر جوهر فقط ثم صورة
اخرى هي ما بها الجسم ثم اخرى هي ما بها الحي ثم اخرى هي ما بها الحيوان ثم اخرى
ما بها الانسان - وكذا القول في سائر الصور الجوهرية للاشياء - ولكن هذا القول لا يمكن
ان ينهض وذلك لانه لما كانت الصورة الجوهرية هي التي تصير هذا شيئاً ما وتعطي
الشيء وجوده الجوهرى كان ان الصورة الاولى وحدها هي الصورة الجوهرية لما
انها وحدها تعطي الشيء وجوده الجوهرى وتصير هذا الشيء - واما الصور التي تطرأ
بعد الصورة الاولى فجميعها طارىء بالغرض فلا تعطي الشيء وجوداً مطلقاً بل
وجوداً بحال كذا بحيث لا يحصل من فقدان هذه الصور واكتسابها تكون او فساد
بل تغير فقط - ومن ثم يجب ان القول المتقدم ليس بصحيح - اهـ

وان المادة والصورة هما المبدأان للوجود المادي - واما
علة الفاعلة فهي المبدأ الخارج للصيرورة او التكوين - ويسمون معلولاً
ما يحصل عن الحركة او الصيرورة

«٢» انا تأدى من ملاحظة طبيعة العلة الفاعلة الى معرفة ما
هو اثرها الخاص الذي توقعه على صيرورة وايقاع هذا الاثر الخاص هو
الذي يطلقون عليه اسم العلية - فان العلة الفاعلة تولد الحركة لانها
تفعل فعليتها اذا هي ان تفعل - قال القديس توما: العلة تقال انها فاعلة
من جهة انها تفعل -

ويطلقون اسم الفاعلية على القدرة على الفعل - اما الموجودات
المخلوقة فالفاعلية فيها تمتاز عن الطبيعة والفعل لان الطبيعة فيها تفعل بواسطة
القوى الفاعلة (راجع عدد ١٣٤) ثم الفعل منه متجاوز ومنه لا يتجاوز -
فيكون الفعل متجاوزاً اذا كان التغير الذي يحدثه الفاعل مقبولاً في
موضوع آخر كفعل النار في الخشب الذي تحرقه -

ويكون الفعل لا متجاوزاً الى مستقراً اذا كان موضوعه هو
نفس فاعله كفعل المشيئة اذا لا يتعدى الى غير فاعله
فالفعل المتجاوز او المتعدي يقوم به كمال المتفعل او القابل - واما
الفعل المستقر فهو يكمل صاحبه الذي يفعله -

وقد خصصوا لفظ فعل للدلالة على ما لا يتجاوز من الافعال ولفظ
عمل لما يتجاوز منها -

البحث الثاني

في الشرط^(١) والعلة

(١٧٦) قد مرّ بك ان العلة تؤثر تأثيراً وضعياً في وجود شيء

هو معلولها .

واما الشرط فهو ما تقتضيه العلة لتتمكن من الفعل ولكنه لا يؤثر في ايجاد المعلول تأثيراً وضعياً وانما يزيل مانعاً وعندئذ اي عند زوال المانع تنطلق العلة الى الفعل متسبباً لها ان تفعل فتفعل .

والشرط اما ان لا يقتضي حصول الفعل وجوده اقتضاء مطلقاً بل يكون اي الشرط مما يمكن الفاعل من فعل اكل وحينئذ يطلق عليه اسم الشرط بالاطلاق . واما ان لا يمكن ان يتم الفعل بدونه ولا يمكن ان يستعاض عنه بشرط آخر . وحينئذ يطلقون عليه اسم الشرط الذي بدونه لا (اي لا يتم الفعل) . مثلاً غرفة لا نافذة فيها لدخول الضوء يستحيل على الجالس فيها ان يرى شيئاً فالنافذة تزيل المانع من دخول الضوء فهي

(١) م : الشرط من شرط عليه في البيع او غيره الزم شيئاً فيه . والشرط سيف اللغة هو العلامة والشرط في الشريعة هو ما يضاف الحكم اليه وجوداً عند وجوده لا وجوباً . والشرط في اصطلاح المتكلمين هو ما يتوقف عليه الشيء فلا يكون داخل فيه ولا مدبراً عنه . وقيل الشرط هو ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده . وعند الفقهاء والاصوليين هو الخارج من الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المارث في وجوده . وعند الحكماء هو تعليق حصول مضمون جملة بحصول اخرى (في القاموس)

شرط مزيل للمانع والضوء وآلة البصر هما علتا النظر . فآلة البصر علة داخلية والضوء علة خارجية

البحث الثالث

في الفرصة والعلة

(١٧٧) عرفوا الفرصة قالوا : هي ظرف او مجموع ظروف تساعد

العلة المختارة في ابداء فعلها فالليل مثلاً هو فرصة ينتهزها السارق لسرقته والفرق بين الشرط والفرصة ان الشرط يتعلق بالعلة الفاعلة اية كانت مختارة كانت او لا . وبخلافه الفرصة اذا لا تقال الا اذا كانت العلة فاعلة باختيار وحرية .

ثم الشرط بمعناه الحصري هو ما لا بد منه للفعل وبخلافه الفرصة لانها يتم الفعل بدونها . ثم ان الشرط مطابقاً لا يؤثر في فعل الفاعل تأثيراً حقيقياً واقعياً واما الفرصة فان لم تؤثر في الفعل الخارج فقد تقرر عزم الارادة السابق واما الفرق بين الفرصة والعلة الفاعلة فهو ان الفرصة ليست ضرورية لاجداد المعلول وبخلافها العلة التي لا معلول بدونها . ثم اذا كان للفرصة اثر في ايجاد المعلول فآثرها بعيد واما اثر العلة فقريب .

فان الفرصة تؤثر مباشرة في ارادة الفاعل اما بازالة المانع الذي كان يحول دون فعلها واما بتشويقها الى الفعل تشويقاً وضعياً واذا اندفعت الارادة بعامل التشويق او بسبب ارتفاع المانع الى الفعل عازمة عليه فالعلة الفاعلة توجد معلولها .

المبحث الرابع

في العلة بالمعنى الحقيقي وفي العلة بالعرض

(١٧٨) سوف ترى ان العلة التي تفعل في الطبيعة هي موجبة الى غاية ما وانها اذا فعلت على سوم طبيعتها فانها تدرك الغاية او تكاد . ولكنه قد يتفق لعل طبعية في حال ما تفعل ان تلاقى علة اخرى فيحصل عن تلاقي فعليهما معلول يسمونه معلولاً عارضاً او بالعرض هو غير المعلول بالعرض وهذا المعلول الذي كانت تصدره العلة الطبيعية لو فعلت لوحدها من غير معارضة العلة الثانية لها .

وكثيراً ما ينسبون فعل تلاقي العلتين الى العلة الطبيعية ولكن هذه النسبة هي من قبيل المجاز لا من قبيل الحقيقة اذ ليست العلة الطبيعية في الحقيقة سبباً لتلك التلاقي لان غايتها الباطنة لا تبشها ولا تحملها مطلقاً الى اصدار ذلك المعلول وانما ذلك المعلول ينسب في الحقيقة الى اتفاق تلاقي علتين يدفع فعل الواحدة منهما فعل الاخرى .

والمعلولات بالعرض فهي من قبيل المعلولات بالاتفاق . ويصح ان يطلق عليها اسم الاتفاقيات . مثلاً الطعام للغذاء هو من طبعه موافق ونافع واما في المعدة الضعيفة فقد يكون علة بالعرض لتوائل التخمرة ومغباتها .

المبحث الخامس

في تقسيم العلة الفاعلة

(١٧٩) قد رأيت في ما تقدم انا قسمنا العلة الى علة متجاوزة وعلة مستقرّة ولكن لها اقساماً اخرى عديدة فنقصر على ذكر اخصها فنقول :
تقسم العلة الفاعلة

« ١ » الى اصلية وآلية . اذا اوجدت علتان معاً معلولاً فالتي منهما تستعمل القوة الخاصة بالآلية وتدير عملها هي التي يسمونها العلة الاصلية واما التي تكون مدفوعة بعامل العلة العليا وتحت تديرها فتساعد في ايجاد المعلول فهي عندئذ العلة الآلية (م : علي ان الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول اثره اليه) مثلاً العلة الاصلية للدم السائل من العرق هي الجراح واما العلة الآلية فالبلضع .

العلة الاصلية تفعل بقوة هي خاصة بها واما العلة الآلية فبقوة العلة الاصلية المستعملة لها . فالبلضع مثلاً لا يفعل فعله الا بيد الجراح وبالقوة التي يستمدّها منه وبدون الجراح لا يفعل من نفسه فعله الذي يفعله اي الفصد . وعليه فيكون المعلول الحاصل عن العلة الآلية الفاعلة بقوة العلة الاصلية اشرف من المعلول الذي تصدره العلة الآلية فيما لو تركت لوحدها في شأنها . ولما كان المعلول الذي توجده يفضل طبعها ولا يتم وجوده الا بفعل العلة الاصلية كان انه معلول عابرو زائل لا يستمر الا

ما دام فعل العلة الاصلية موجوداً^(١).

«٢» العلة الآلية اما معدة او مكملّة.

فهي معدة اذا هيأت موضوعاً تهبوا بالغاً الى حد انه صار يستدعي دخول الصورة النهائية عليه ولكنها (اي العلة المعدة) لا توجد تلك الصورة التي تعد لها المحل.

واما العلة التي توجد تلك الصورة في المحل المهيأ على الوجه المذكور فهي التي يسمونها العلة المكملّة. فالاب مثلاً هو علة ابنه ولكنه علة معدة لانه لا يوجد نفس ابنه ولكنه يعد المادة اعداداً صالحاً لان يخلق الله نفساً ناطقة تصور تلك المادة المهيأة لقبولها. فالتة اذاً هو العلة المكملّة لتلك الخليقة الجديدة.

«٣» الى علة اولى والى علة ثانية.

فالعلة الاولى هي التي لا يتعلق فعلها بعلة اخرى سابقة لها بل تتم فعلها بالاستقلال عن علة اخرى وتكون هي متعلق علة او علل اخرى كثيرة (١) م: ينسب المعلول الى العلة الاصلية نسبة حقيقية واما نسبته الى الآلة فبطريق المجاز. ثم اعلم ان العلة الآلية لا بد من ان تكون معدة لتلك المعلول ولما فعل خاص صالح لا يجاده. والا فلا تستعملها العلة الاصلية مستعينة بها على ايجاد معلولها كالسيف للقطع والمعا للرض او الشج والعين للنظر والاذن للسمع والنار للاحراق والشمس للاضاءة.

قال القديس توما: ان الآلة فعلين فعلاً خاصاً بها بحسب صورتها وطبيعتها ومفعولاً تفعله لا بحسب صورتها بل بمقتضى ما يحركها اليه الصانع كالتشاور مثلاً فانه من شأن صورته ان ينشر ويفعل الخشب ولكن نشر الخشب ينشأ وعلى شكل موافق للصناعة فهذا انما يفعله بحركة يد الصانع وتصرفه فيه. اهـ

واما العلة الثانية فهي التي يتعلق فعلها بفعل طلة اعلى. وتعلق علة باخرى اعلى منها اما ان يكون تعلقاً ذاتياً او تعلقاً عارضاً فالتعلق يكون ذاتياً اذا كانت العلة الثانية تستمد من فعل العلة العليا الحالي وجودها او ما هو متمم ضروري لقوتها على الفعل.

ويكون تعلقها عارضاً اذا كانت قد استفادت من العلة العليا وجودها او قوتها على الفعل ولكنها بعد ذلك لم تعد متوقفة عليها ومتعلقة بها لامن حيث وجودها ولا من حيث فعلها. فالخليقة مثلاً تنطق بالحالتي تعلقاً ذاتياً لان الخالق في كل اين وان وحال يحفظ لها وجودها ويعاونها في فعلها. واما الولد فان تعلقه بوالديه واجداده في ممارسة افعاله هو من قبيل التعلق العارض اذ لم يعد له بهم مناط لا في الوجود ولا في الفعل بل هو مستقل عنهم فيهما بالحال والواقع. ثم ان كل علة آلية هي علة ثانية متعلقة بالعلة الاصلية تعلقاً بالذات ويعكس عموماً اي ان كل علة ثانية هي علة آلية من جهة ان كل علة ثانية هي دائماً آلة فاعلة بفعل العلة الاولى النطق التي هي الله عز وجل. الا ان العلة الثانية يمكن ان تنزل منزلة العلة الاصلية بالنظر الى العلل الآلية التي تستعملها. وعليه فخطأ بين عدم التفرقة بين العلة الاصلية والعلة الاولى. لان الله وحده مستقل غير متعلق بعلة سابقة ولا يصدق اسم العلة الاولى الا عليه عز وجل.

«٤» الى علة قريبة او بالمباشرة والى علة بعيدة او بواسطة.

فالعلة القريبة او بالمباشرة هي التي لا يتوسط بينها وبين معلولها فعل فاعل آخر وبمعناها العلة البعيدة وهذه تكون بعيدة وابعد بحسب

قوة او كثرة الفواعل الواسطة .

فالعلة القريبة في ضمن القمع هي الرحي والعلة البعيدة هي الهواء او الماء الذي يدير الرحي وكذا العلة القريبة للطير هي الريح الحارة التي تسوق الفيم والعلة البعيدة هي الشمس التي تستجلب البخار الذي يتكوّن منه الغمام .
« ٥ » الى علة مضطرة والى علة مختارة . فالمضطرة هي ما كانت من طبعها معدة على وجه التعمين الى فعل واحد هو هو بعينه في كل حين .
واما المختارة فبعكسها اذ لا تكون من طبعها معينة الى الانتهاء لحد واحد بعينه بل لها ان تختار ما شاءت من افعال كثيرة وحدود ممتدة .
« ٦ » الى علة طبيعية والى علة ادبية .

فالعلة الطبيعية هي التي توجد المعلول بقوتها الخاصة بها موصلة اثرها اليه بلا واسطة او بواسطة آلة . والعلة الادبية هي التي تفعل في ارادة الغير حاملة لها على الفعل بتشويق خير او وسوسة شر . « هـ » وبقي

(١) م : وقسموا العلة ايضا الى اقسام اخرى تذكر اخصها

« ١ » علة كلية وعلة جزئية . فالكلية او التامة ما كانت وحدها سبباً كافياً لوجود المعلول . والجزئية او الناقصة هي التي لا توجد المعلول الا بمعاونة افعالها من العلل . كما لو جرّ ثلاثة احصنة قطاراً فمجموع الثلاثة الاحصنة علة كلية لجر القطار وكل واحد منها علة جزئية .

« ٢ » علة هي وعلة بها . فالعلة التي (تفعل) هي نفس الفاعل الذي بفعل كقولك الانسان يعلم بتكلم .

والعلة التي بها هي الصورة او القوة التي يكون بها الفاعل قوياً على الفعل . فاعلم مثلاً هو العلة التي بها الرجل يعلم والنفس هي العلة التي بها الانسان يحس ويفعل .
« ٣ » الى علة مجبنة والى علة لا مجبنة اي مغايرة . فالعلة تكون مجبنة اذا

هنا ان توضح مسئلة دقيقة وهي اين يتم ويحصل فعل الفاعلية في العلة ام في المعلول فنقول :

البحث السادس

في ان فعل الفاعل المخلوق هو في المنفعل

(١٨٠) ان فعل الفاعل المخلوق يستلزم علة مادية فيوجد فيها تغييراً جوهرياً او عارضاً اعني انه يوجد فيها الحركة والحال ان الحركة تتم في المتحرك (بكسر الراء) لا في المحرك لان الحركة هي فعل موضوع المتحرك بها . وعليه فكانت الحركة محلها ذلك الموضوع المتحرك بها . فاذا الفعل لا يقع في المحرك بل في المتحرك . والذي يقبل فعل الحركة هو المتحرك الذي يحل الفعل فيه حلوه في محله .

ولكنه قد يقال اذا كانت الحركة لا تلتصق بالمحرك ولا تلتحق به وانما هي تقع في المتحرك فكيف يصح القول بان القوة يقضيها فعلها اعني كيف يقال ان القوة الفاعلة كل فعلت تناقص اسبابها حتى تنفد اخيراً . والقول الشائع ان الفعل يصدر عن العلة ولا يمكنه ان ينفصل عنها من جهة ما اصدرت معلولاً من جنسها فالوالد علة مجبنة لانه علة مولود هو من جنسه . والعلة المغايرة هي التي تصدر معلولاً من غير جنسها فان شمع النور مثلاً يولد في العين حس البصر وليس حس البصر من جنس الشعاع النوري . اهـ . عن المعلول (١) م : المتحرك من حيث هو محرك ليس بالقوة بل بالفعل اذ لا يفعل الا ما هو موجود بالفعل . فالحرك اذا لا يتحرك بل الحركة في المتحرك . فاذا الفعل لا يقع على الفاعل بل على المنفعل الذي يخرج الفاعل من القوة الى الفعل .

هي علة . والجواب عليه ان اسباب القوة الفاعلة اذا كانت تنفذ بفعل القوة ليس السبب فيه من الفعل للقوة وحلوله فيها وانما السبب هو ما يعقب فعلها من رد الفعل عليها ورجوع صدها اليها . لان المنفعل عند ما يقع عليه الفعل بفعل هو في الفاعل ردًا . فيصير الفاعل حيثئذ في دوره منفعلًا ويحصل نقص في قوته بسبب ذلك الرد .

وان كل القوى الفاعلة الجسمية تفتش على شريعة الفعل ورد الفعل وعليه فيكون ان الفعل يتم في المنفعل لان الذي يقبل الفعل هو المنفعل فيتج . ان كل حركة يتولد عنها نسبتان نسبة تأثيرها في المنفعل ونسبة صدورها عن الفاعل . ونسبة الحركة فعلاً اذا اعتبرت نسبة صدورها من الفاعل وتسمى انفعالاً باعتبار تأثيرها في المنفعل .

فيكون ان الفعل والانفعال انما يدلان على هوية واحدة او حقيقة واحدة هي الحركة ولكن ليست معلومة او تعريف الفعل والانفعال واحداً من كل وجه اعني ان الفعل والانفعال لا يتواطآن معنى بل هما معنيان مختلفان يدلان على موجود حقيقي واحد بعينه . ووجه اختلافهما من اختلاف وجه الاعتبار فيهما . فان مدلولها الواحد الذي هو الحركة يمكن اعتباره من وجهين كما تقدم : من وجه حصوله في الموضوع الذي تقع فيه الحركة وبهذا الاعتبار تسمى الحركة انفعالاً ثم من وجه توقفه على الفاعل الذي يوجد الحركة وتسمى الحركة بهذا الاعتبار فعلاً . وان قيل ان مقولة ان يفعل هي غير مقولة ان ينفعل فاذا الانفعالان شيء واحد . فنجيب ان اختلاف القولين لا يستلزم اختلاف مدلولهما في الوجود الخارج عن الذهن

وذلك لان المقولات ليست عبارة قربية عن موجودات الطبيعة على ما هي في الخارج بل هي عبارة قربية عن تلك الموجودات على ما هي في الذهن وبحسبها يتصورها العقل . قال القديس توما : الفعل والانفعال يوجدان معاً في جوهر الحركة الواحد ثم يردف قوله بقوله ولكنهما يختلفان باعتبار اختلاف النسبة فيهما . اهـ . هذا وهل مذهب ارسطو الذي ذكرناه ما هنا في الحركة والفعل والانفعال هو صادق باطلاقة .

والجواب ان هذا المذهب لا يصدق تعميمه ما لم يربط بقيدتين مصححين نذكرهما في الابحاث الآتية فنقول :

البحث السابع

في صدق مذهب ارسطو المتقدم في الحركة والفعل والانفعال

المطلب الاول

في مذهب ارسطو في الحركة والفعل والانفعال

هل هو صادق باطلاقة

(١٨١) ان مذهب ارسطو الذي نقلناه لك في الحركة والفعل والانفعال انما هو مستمد من تحليل الحركة الجسمية والحال ان اصدار الحركة الجسمية هو فعل متجاوز متعدد . واما الفعل الحيوي فهو بعكسه لانه فعل مستقر فيل يصح اذا القول بان الفعل الحيوي هو حركة اعني هل يصدق عليه اسم الحركة . هذا من جهة . ثم ان فعل العال الثانية ينصب على المادة بمعناها الطبيعي وبمعناها الكلي والحال ان فعل العلة الاولى لا يستلزم

بالضرورة موضوعاً مادياً فإن الله عند ما يخلق شيئاً فالشيء المخلوق لا يمكن ان يكون موضوعاً لفعل الاخراج الى الفعل لانه قبل ان يخلق لم يكن شيئاً فلا يمكن ان يكون موضوعاً ما لانه عدم . وفعل الله لا يمكن ان يصدر حركة . فاذاً ما عساه يكون ذلك الفعل الذي ليس حده بحركة وما المراد بلفظ الفعل اذا استعمل باطلاقه بحيث ينطبق على معنى التحريك ومعنى الخلق . فالجواب فيما يلي فتبع :

المطلب الثاني

في هل الفعل المستقر هو حركة . ومن اي وجه يصدق عليه اسم الحركة

(١٨٢) « ١ » ان افعال الاجسام الحوية يقال انها افعال مستقرة لازمة لا بالقياس الى واحد واحد من اجزاء الجسم الآلي الحي بل بالقياس الى كل الجسم اذا اعتبر بجملة ورمته . لان الاجزاء المادية المختلفة او الآلات التي يتوحد منها الجسم الآلي تفعل كل واحدة منها في الاخرى فتكون افعالها من هذه الجهة اتصالاً متجاوزة لا مستقرة . وعليه فيكون مذهب الحركة المتقدم صادقاً على الاجسام الآلية صدقه على الاجسام الجامدة .

« ٢ » بل يصدق اسم الحركة على الافعال النفسانية ايضاً ولكن مع فرق ما فان كلاً من فعلي التعقل والشهوة حركة لانهما خروج القوة العاقلة والقوة الشهوية الى الفعل . لان العقل اذا اثر فيه مؤثر دافع فيحصل

له تعيين التعقل وهذا التعيين التعقلي اذا اعتبر حصوله في الموضوع الذي هو فيه فيسمى انفعالاً . واما اذا اعتبر صدوره عن المؤثر الدافع فيسمى فعلاً . ثم اخراج القوة العاقلة من قوتها الى الفعل بواسطة التعيين التعقلي او الصورة المعقولة هو ما يسمونه الترقى او الحركة .

وكذا قل في الشهوة . لانها خروج الارادة الى الفعل بفعل الملة الغائية فهي اذا حركة فان الميل الذي يحصل للارادة بسبب حضور خير متوخى يسمى (اي هذا الميل) انفعالاً اذا اعتبر من حيث وجوده في القوة القابلة له . واما اذا اعتبر بالقياس الى الغاية التي يتوجه اليها فهو ضرب من ضروب الفعل . فقد ثبت اذاً ان اسم الحركة ينطبق ايضاً على الافعال النفسانية . « ٣ » ليس انطباق اسم الحركة على الافعال النفسانية صادقاً باطلاقه ومن كل وجه بل لا بد من ربط الاطلاق بقيد مصحح وهذا القيد المصحح هو ان فعل التعقل لا يرتد على المؤثر الدافع كما هو الحال في الاجسام كما مر بك)

وانما هو (اي فعل التعقل) فعل لا يثبت في الفاعل العاقل ومستقر فيه يفضي الى تكميل فاعله . وكذا الحال في فعل الشهوة لان فعل الاشتها لا يرتد على الخير الذي ماهه وبغته محرراً له وانما (هو اي فعل الاشتها) يتم في فاعله ومكملة لانه فعل مستقر ولا يثبت في نفس صاحبه .

وخلاصة ما قيل ان اسم الحركة لثمنه معنيين هما الفعل والانفعال يصدق ايضاً على الافعال والانفعالات النفسانية كما يصدق على الافعال والانفعالات الجسمانية ولكن مع فرق ان الافعال النفسانية هي لازمة

ومستقرة في صاحبها واما في الاجسام الجامدة فهي متجاوزة ومتعدية *

المطلب الثالث في فعل الابداع والخلق

(١٨٣) قلنا فيما تقدم ان فعل الابداع لا يمكن ان تكون الحركة حداً له اي معلولاً له . لان الحركة كما تقدم انما هي اخراج ما هو بالقوة الى الفعل والحال الشيء المخلوق ليس من قبل ان يخلق الا عدماً والعدم لا يكون محلاً للاخراج الى الفعل . افعال المخلوقات شأنها ان تحول موجوداً ما من حالة وجود الى حالة وجود اخرى في اذ تستلزم سبق وجود موضوع يقبل تلك الافعال .

واما فعل الابداع فانما ينفى سبق وجود موضوع قابل له . لان فعل الابداع يجعل ان يكون شيء موجوداً . وعليه فاذا اعتبرنا فعل الخلق من حيث هو في الشيء المخلوق فلا نلقيه تغييراً حاصلًا في المخلوق اعني انه ليس انفعالاً حاصلًا في الشيء المخلوق . واذا اعتبرناه (اي فعل الخلق) من جهة العلة الخالقة فلا يصح ان يقال انه تغيير فاعلي . على ان الخلق قائم بايجاد كل الجوهر اعني المادة الاولى والصورة الجوهرية . فيكون

(١) مم: اعني ان كل فعل فاعل لمخلوق يفترض سبق وجود مادة وصورة . فان الصانع مثلاً لا يصنع المادة ولا الصورة وانما يصنع المجموع من المادة والصورة كصانع الخزانة مثلاً فانه لا يصنع الخشب ولا الصورة وانما يصنع صورة الخزانة .

قولنا كون شيء مخلوقاً هو عبارة دالة على محض توقف الصدور .
هذا فبقي علينا ان نعلم ما المراد باسم الفعل اذا اخذ باطلاقه فنقول:

المطلب الرابع في الفعل ما هو بمعناه المطلق

(١٨٤) اعل: الفعل اثر او شيء يسري من العلة الى معلولها . كلا فان هذا القول ضرب من ضرب الاستعارة التخيلية وهي الى البطل اقرب منها الى الحق وما علمناه من ماهية الحركة بطريق التحليل الكلي او المتافيسيقي يوجب كذب هذا القول . فان الفعل لا يلحق تغييراً بالفاعل وينتج من ثم ان معنى الفعل ينفي مطلقاً معنى انتقال هوية ما من العلة الى معلولها . فان كانت الحال كذلك فما هو اذاً الفعل . افعلته يقوم بضرب ام ضروب اشتراك العلة بمعلولها بطريق التماس . والجواب انه ليس في هذا القول من الصدق اكثر مما في القول الاول . لانكر ان جسمًا لا يكون علة فاعلة في جسم آخر الا بالتماس . وبقدر ما يكون التماس شديداً بقدر ذلك يكون التفاعل بين الجسمين شديداً . الا ان التماس ان كان شرطاً

(١) قال القديس توما: ليس فعل الخلق تغييراً الا بحسب وجه من اوجه التفاهم ليس غير لان من مفهوم التغيير ان يكون شيء واحد بعينه هو الان على خلاف ما كان عليه من قبل . والحال ان في فعل الخلق الذي يوجد به كل الجوهر لا يمكن ان يكون شيء واحد بعينه هو الان على خلاف ما كان من قبل الا على سبيل ضرب من التفاهم فقط او بمقتضى تصور النهن كما لو تصور العقل ان شيئاً لم يكن من قبل مطلقاً بل كان عدماً بكلية ثم وجد بعد ذلك (عن القديس توما بتصرف)

لا يتم بدون الفعل فليس (أي التماس) هو نفس الفعل ولا سببه الصوري بل شرطه . وان قيل وما لعل الفعل ان يكون اذًا :

فجيب اذا اطلقنا اسم الفعل على افعال كل القواعل المختلفة (اعني افعال الجماد وافعال الحي وافعال القوى الروحانية وفعل الابداع) فترى ان المعنى الشائع بين كل هذه الافعال والمشارك في جميعها هو هذا وهو ان شيئاً لم يكن فوجد وان موجوداً لم يكن ففعل . فالفعل اذا هو جعل شيء يوجد او يحصل بعدما لم يكن له وجود . فالوجود اذا هو الحصول او الصيرورة هو الحد الصوري لفاعلية الفعل . فيكون اسم الفاعلية بهذا المعنى صادقاً ايضاً على فعل الابداع والخلق . قال القديس توما : اذا رفعت من الفعل معنى الحركة فاسم الفعل لا يدل على معنى آخر غير نسبة الصدور من وجه ان شيئاً يصدر عن علته . ام

البحث الثامن

مذهب الجبرية^(١)

(١٨٥) ان صاحب مذهب الجبرية هو ملبرنش وينسب به الى الله وحده كل العلية الفاعلة واما الخلائق فليست بعلل فاعلة حقيقية وانما هي علة سببية اعني انها فرصة فقط ينتهزها الله للفعل فليس لها قوة

(١) م : الجبرية نسبة الى الجبر مع تاء النقل من الوصفية الى الاسمية . الجبر خلاف القدر كما في القاموس والجبرية فرقة تقول بان العبد لا فصدرة له اصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات في ما يوجد منها (كذا في القاموس) .

اعلية خاصة بها وصادرة عن ما هيئتها الخاصة . قال العلامة المذكور : ان الخلوقات لا تفعل الا بقوة وفاعلية ارادة الله . ام

ولكن ملبرنش لا يخرج من اطلاق مذهبه هذا الا استثناء واحداً هو فعل الارادة المختارة فانه يقول ان الفعل المختار تخاص بارادة الانسان ولكنه لا يؤثر اثره في الخارج .

هذا مذهب الجبرية فلنأتين الآن الى نقده وتفنيد فقول :

البحث التاسع

في نقد مذهب الجبرية

قضية

ان الخليفة علة فاعلة مؤثرة حقيقة

(١٨٦) ثبتت هذه القضية — البرهان الاول من الوجدان :

اذا اعتبرت ما يحدث في نفسي عند ممارستي قوتي الفاعلة

واما نحن هاهنا فنستعمل لفظة الجبرية للتعبير عن لفظ Occasionalisme وهو عديم عبارة عن المذهب القائل بان الموجودات جميعها لا فعل لها خاصاً بها وانما الفاعل الحقيقي هو الله والموجودات ليست حينئذ الا فرصة او وسيلة يتخذها الله ليفعل بها . ولفظ Occasionalisme اسم نسبة الى Occasion ومعناه الفرصة او السبيل والسبب بمعناه المطلق . هذا ولعل التعبير عن هذا المذهب بقولنا مذهب السببية يكون ايضاً مناسباً بمعنى ان الخلوقات ليست عللاً حقيقية بل هي سبب لفعل الله . ولا اريد هنا بلفظ السبب ما يرادف العلة بل ما يكون فرصة ووسيلة او سبباً باعثاً لفعل شيء . ام .

عند تصوري تصوراً مثلاً أو ابرازي فعل مشيئة فالضمير يؤكد لي انني لست بمثابة شاهد على حادث وقع في اذكره وارويه عقيب غيوبته وانما انا اشهد حصول الواقع في وانا موقن يقين الوجدان ان تلك الصيرورة (اي صيرورة الفعل) هي ولا تزال متوقفة على منوطة بي حتى تحصل على تمام كمالها . وهذا دليل قاطع على اني املك قوة فاعلة وان في قوة فاعلية باطنة ^(١).

نعم شهادة الوجدان تنصب على الافعال الباطنة . اما كوني علة بالعلية المستقرة في النفس فذلك واقع ثبت اولاً انه ليس من تناقض بين كون المخلوق فاعلاً فعلاً مؤثراً في معلول و (بين) كمال الخالق وان فعل فعل مؤثر في معلول ليس امراً خارجاً عن شأن وصلاحيه الموجود المتناهي والمحدود

ثم ان الذي نتمققه بالواقع من ظهور معلولات خارجة بينها وبين افعال العقل والارادة نسبة تضاييف مستمرة وثابتة هو دليل بين على ان هذه الافعال الباطنة هي علة تلك حقيقة . مثلاً اريد ان احرك اصبعي انقباضاً او بسطاً فيتحرك انقباضاً او بسطاً اريد ان يسكن فيسكن . او اذا شئت ان تكون حركته سريعة او بطيئة شديدة او ضعيفة فان حركة

(١) م : ثم اهل اصحاب الجبرية يجسرون على القول بان البراهين والحجج التي يُدّعون بها اثباتاً لزمهم هي براهين الله وحججه وحيث انهم يحتاجهم بقولهم . فنقول وكذا البراهين والحجج التي تؤيد بها قولنا وحضاً ودفعاً لتجهم في ايضاً من الله والله على وفق مبدئهم . وحيث ان وقع التناقض في القولين وفي براهين الله نعوذ من هذا الخلط والخلط الوخيم .

بنائي قيد ارادتي سرعة او بطاء شدة او ضعفاً . وهذا دليل استقرائي من قبيل الاستقراء التام على ان لنا فعلاً فاعلاً مؤثراً في العالم الخارج . (١٨٧) البرهان الثاني مستمد من حكمة الله .

ان من دقق نظر الدرس في موجودات الطبيعة اتضح له ان فيها اختلافاً عجيباً في الانواع والتركيب الباطن والوظائف والآلات والحال لولا ان الخلق على فاعلة لكان ما فيها من مثل ذلك الاختلاف عبثاً لا طائل تحته وكان ما استودعته الطبيعة من وفرة الاسباب لا غرض منه بل كان سرفاً وتبذيراً بلا روية ^(١).

لقد وهم ملبرنش ان احسن ما يمتاز به الموجود الالهي عن خلقه ان يكون وحده متصفاً بالعلية الفاعلة . ولكنه فاته انه ينزله حينئذ منزلة صانع لعمل لا يدل على عقل صانعه وحكمته وجودته على ان ما خلقه الله من الاشياء الكثيرة والمختلفة فضول لا عناء به ولا خير فيه .

(١٨٨) البرهان الثالث مستمد من بطلان نتائج المذهب المذكور « ا » ان مذهب الجبرية يُشفي بحرية الاختيار على خطر لا تكاد تبقى سالمة معه . ان ملبرنش فيما يحاول صيانة حرية الارادة في فعلها

(١) م : يشهد الاختبار ان الاشياء التي يتركب منها العالم هي مختلفة الطبائع . وهي مع ما هي عليه من الاختلاف تعاقب برصلة وحدة ينشأ عنها نظام العالم وجماله . والحال ان تعاقب اشياء مختلفة برصلة الوحدة لا يتم لها الا باحد امرين لا واسط بينهما وهما اما توافقها بالطح واما تبادل افعال بعضها ببعض بان يفعل بعضها ويفعل البعض الآخر . فاذا نتج من وجود النظام المقرر بين اشياء الطبيعة ان لتلك الاشياء عللاً فاعلة بفعل نفسها (زيليارا)

يلوح انه يناقض مجمل مذهبه لانه ان كان الله هو وحده العلة الفاعلة بالاستقلال وكان يستحيل ان تكون الموجودات المتناهية مبدأ لافعالها فلم يكن الانسان رباً بعض الاعمال التي محلها في مشيئته .

نعم ان ملبرنش لا يصرح بالنكار الحرية بل يظهر انه يدافع عنها اذ يقول ان الله يفعل فينا كل فعل يعرف بالفعل الطبيعي . واما الرضى فليس هو بفاعل له فينا . وانما يتعلق بنا ان توجد في نفسنا من الاحوال ما يوافق ممارسة الحرية . وذلك بانتباه النفس الذي يسميه « صلوّة طبيعية » ثم بصلوة الايمان وبغير ذلك من الوسائط . ا .

وعلى هذا نحب اولسنا نحن الفاعلين المطالبين بمثل تلك الاحوال الموافقة لممارسة الحرية فان كنا نحن المطالبين بتلك الاحوال فمن العلة الفاعلة لها . وان لم تكن باقياس الى تلك الاحوال الاعلة سببية باعثة فلسنا بالمطالبين اذ لسنا بالفاعلين لها باختيارنا . فتأمل .

« ٢ » ان مذهب الجبرية يقضي بصاحبه الى مذهب التصورية او العندية ^(١) .

سوف نرسم في علم النقد والتحقيق اثنا لا يمكننا اثبات وجود موجودات خارجة عن انا الابطاث ان تلك الموجودات تفعل فعلها فينا

(١) مم: اريد بمذهب العندية مذهب الذين يقولون ان عقل الانسان منحصر عند نفسه لا يمكنه ان يدرك الا التصورات ويريدون بالتصورات اما ماهيات الاشياء الكلية وهو مذهب افلاطون واما الحاصلة في ان تصور نفسه عن قوام العقل الانساني وشرائع فعله كما يزعم المحدثون وسوف نرى شرح هذا المذهب وتقنيده في علم النفس وعلم الدليل

مؤثرة فينا اثرها . والحال اذا انكرنا كونها فاعلة فينا فاننا ننفي في الوقت نفسه قوة البرهان الذي يثبت لنا كون العالم الخارج له وجود حقيقي . بل يتمتع علينا باولى حجة ان نحكم بطبيعة الحقائق التي يتألف منها العالم . فتبقى الانية (Le moi) خالية الى نفسها منحصرة عند ذاتها لا تتجاوز الى غير تصوراتها . وكذا نقضي الى مذهب العندية ^(١) .

« ٣ » ان مذهب الجبرية يقضي الى مذهب الحلولية اذ يكاد يلغى التمييز بين المخلوقات والاله متشخص . ودليله انه لو انزلنا ان الله وحده العلة الفاعلة لاضحي العالم المخلوق لغوا لا فائدة منه ولا عناء به . فهو احق بان يطل وينسخ اذ ان الحوادث الظاهرة منسوبة باسرها الى الجوهر الالهي الوحيد . وكذا لا يعود سبيل للفرقة بين الخلاق والاله المتشخص . بل يمتزج هذا بتلك وهذا ما نبر عنه هنا بمذهب الحلولية ^(٢) .

(١) مم: بل يقضي الى مذهب اللاادرية اذ لو ثبت مذهب الجبرية نكأ الرب في صدق وجود تلك الاشياء الحادثة وجوداً واقعياً . وهو مذهب كثير من اصحاب اللاادرية . ونعبر بلفظ اللاادرية من لاادري عما يسمونه Seedticisme (٢) م: اخص البراهين التي دعم ملبرنش زعمه في الآتية نذكرها باليجاز ونبين بطلانها اجمالاً . اول براهينه ان القوة الفاعلة شيء الهى لا تشترك فيه خلقة . لان القوة الفاعلة هي القوة الخائفة غير المتناهية . ا . لم يفرق بين القوة الفاعلة الاولى التي لا تشترك فيها الخلقة وبين القوة الفاعلة الثابتة التي تستمدّها الخلقة من الله وتعمل بها به ن الله . يسأم معنا ملبرنش ان تخط وجود بمعناه الحقيقي الابرلي الذي لا اشتراك فيه انما يطلق على الله وحده ولا مانع مع ذلك من ان نطلق هذا اللفظ على الخلقة ايضاً وننسب اليها لا الوجود بالذات من الذات بل الوجود المستند لها من الله . وكذلك الحال في القوة الفاعلة التي تستمدّها الخلقة من

او التأليه^(١)

المبحث العاشر

في مبدأ العلية (عن المطول)

(١٨٩) قد غلب التحيز عن مبدأ العلية بقولهم : ليس من معلول بلا علة . ويلوح لنا ان هذا التعبير خلق من القول اعني انه قول لغوي من قبيل تفسير الشيء بنفسه . وافضل من هذا التعبير ما قاله كنت وهو : كل ما يخرج الى الوجود يستلزم علة له . الا ان هذا القول ايضاً فيه نظر .

الله كما تستمد الوجود .

البرهان الثاني لو سلمنا بان العلة الثانية هي فاعلة فلا يمكننا ان نسلم انها تفعل الا بعون الله الفاعل هو بها . فيكون المعلول الحاصل هو معلول الفضلين . فما الحاجة الى فعل العلة الثانية والمعلول حاصل بدونها ؟ فنجيب نعم ان الله والعلة الثانية يفعلان معاً لا اصدار معلول واحد لان العلة الثانية لا يمكنها ان تفعل بمعزل عن الله كما انها لا تملك الوجود ولا قوة الفعل ولا حفظهما بمعزل عن الله ولكن المعلول الواحد الحاصل هو منسوب الى الله نسبه الى علة الاولى المطلقة العامة والى الخليفة نسبه الى علة الثانية المحدودة . وذلك دليل على جودة الله لانه وان لم يكن محتاجاً في فعله الى فعل العلة الثانية فمع ذلك شاء ان يؤتيها كمال قوة الفعل كما آتاهما الوجود ويحفظ فيها الامرين بفعل ثبوتي مستمر .

(١) م : التأليه نسبة الى تأليه مصدر آله جله آله والتاء للاسمية . وزيد به المذهب المعروف Panthéisme وهي لفظة يونانية مركبة معناها كل شيء الله . والخلقية عند العرب ترد لهذا المعنى ولكن مع بعض فرق . ولهذا نظن ان لفظة التأليه اوفى بالمعنى المقصود ها هنا .

وان اهل العلم يعلقون على مبدأ العلية معنى شريعة طبيعية عامة فيقولون ليس من حادث جسي (ميكانيكياً كان او طبيعياً او كيمائياً) يظهر الوجود من دون ان تؤثر في وجوده علة فاعلة جسمية . فالوجود الحي مثلاً لا يمكن ان يولد ما لم يلد له موجود حي سابق .

ولكن هذا المبدأ بالمعنى المذكور لا يصدق انطباقه الا على العالم الطبيعي . لان القواصل الجسمية الاولى لا تأخذ اصلها من علة فاعلة جسمية بل من فعل الله الخالق . وعليه فلا يكون المبدأ مأخوذاً بمعناه الكلي او المتافيسيقي

وان قيل اذا اعتبرنا مبدأ العلية بمعناه المتافيسيقي اي الكلي فما هي عبارته المساوية للصحيحة فنجيب هي هذه : الموجود الوجودي الذي ليس وجوده ضرورياً انما يوجد بفعل فاعل خارج . وانا نرجى بحث النقد في العبارات المتقدمة الى باب الانتقاد والتحقيق .

✽ الفصل الثالث ✽

في العلة اليازية^(١)

تمهيد لمسئلة العلل الغائية

(١٩٠) اذا ظهرت في الطبيعة حركة اي تغيير عارض او استحالة

جوهرية فنرى حينئذ ان محل الحركة او الموضوع الذي هو علتها المادية

(١) م : نقلناه عن المطول المطبوع اخيراً في سنة ١٩١٠ لوضوحه وورود

بعض تصحيحات زادها المؤلف .

يكتسب أو يفقد كلاً (وهذا الكمال هو العلة الصورية) وإنما يتم له ذلك بفعل العلة الفاعلة .

وهذا القول هو بمثابة نتيجة عامة مسلم بها ولا ينكرها الفلاسفة الميكانيكيون الذين يجادلهم هنا في هذا البحث . فتقول :

العلل الثلاث التي ذكرناها والتي هي ضرورية لحدوث الحركة هي كافية أم لا بد للحركة من علة أخرى . فاصحاب المذهب الميكانيكي يوجبون كونها كافية وأما اصحاب مذهب الاعتمادية ^(١) فينكرون كفايتها . وعند هؤلاء أن مجرى الطبيعة العام يستلزم علة مادية ثم فيها الحركة وصوراً تتعاقب وعللاً فاعلة تتعاقب تلك الصور . ثم يستلزم زيادة على ذلك عللاً غائية . وإليك بيان ذلك فتنبه

البحث الأول

في مشكلة العلة الغائية وقضية مذهب الاعتمادية

(١٩١) « ١ » قد عبروا عن مطلب العلة الغائية بهذا الكلام الغريب : للطائر اجنحة فيطير . فهل يطير لأن له اجنحة أم هل له اجنحة لكي يطير .

فإن كان الأول فالاجنحة علة فاعلة والطيران معلول فعلها . وإن كان الثاني فالاجنحة واسطة والطيران غايتها .

(١) م : الاعتمادية نسبة الى الاعتماد من اعتمد الى شيء قصد . ومروءة مذهب من يقولون بأن في كل موجود ميلاً الى غاية

ويلوح لنا أن هذه العبارة التي حصروا فيها معنى مطلب العلة الغائية غير وافية بل فيها نظر لأنها توهم أن العلة الفاعلة والعلل الغائية تتنافيان ولا بد من التسليم بالأولى أو بالثانية لا بكتبيهما معاً . والحال أن اصحاب مذهب الاعتمادية يسلّمون مع اصحاب مذهب الميكانيكية أن ترقى الطبيعة إنما هو معلول العلة الفاعلة ولكنهم يظنون أن العلة الفاعلة لا بد لتعيينها الى أحداث فعلها من علل غائية فيضعون هذه القضية الجوهرية ويقولون : إنه توجد علل غائية . ويعبر عن مذهبهم هنا بهذا الكلام : يوجد في العالم اعتماد أو ميل الى غاية . فالاعتماد أو الميل الى غاية هو معلول العلة الغائية القريب .

« ٢ » وليس من أحقر من اصحاب مذهب الاعتمادية يدعي تعيين كل غاية بخصوصها في كل حادث من الحوادث الجزئية بأن يقول العلة الغائية في هذا الحادث هي هذه أو تلك وهذا مدى الاعتماد في هذا الموجود لا أكثر ولا أقل . فإن القول بأن في العالم اعتماداً أو ميلاً الى غاية لا يتضمن تعهداً بتعيين تلك الغاية على وجه الخصوص . إذا قال الكيميائي مثلاً أن في العالم شرائع ونواميس فهل يعني بقوله هذا أنه يعرف كل تلك الشرائع جملةً وافراداً . وكذا الحال في قول اصحاب الاعتمادية فيكون المراد من قولهم أن في العالم اعتماداً إنما هو معنى التعميم لا التخصص . وإن اصحاب الاعتمادية يجمعون رأياً على أن في العالم ميلاً الى غاية ولكنهم لا يتفقون على هذا الاعتماد الذي هو في العالم ما هي صفته وخاصة .

البحث الثاني

في ان الاعتماد عند اصحابه مأخوذ بمعنىين

(١٩٢) عند بعض الاعتماديين كلبنتس وديكرت ان الاعتماد خارجي وعند الآخرين كارسطو والقديس توما ان الاعتماد مستقر وباطن «١» اما المدرسيون القائلون بالاعتماد المستقر الباطن فانهم لا يتكرونها في العالم اعتماداً من خارج بل بعكس ذلك يرون ان موجودات الطبيعة موضوع بعضها لبعض ومفيد بعضها لبعض فيقولون مثلاً ان الاسطقسات التي يتركب منها جوئنا يتخرج بعضها ببعض بنسبة تسلم معها حياة الجسم الآلي في كل مناخ وتحت كل سماء وان عالم النبات خاضع لعالم الحيوان وان كرتنا الارضية هي قائمة في محل يكون فيه بينها وبين الشمس نسبة بعد يتحقق معها حفظ الاجسام الآلية ونموها وكذا قل في كل طوائف الموجودات وانواع طبائعها واختلاف غرائزها فان بعضها موضوع لبعض ونافع بعضها لبعض فاستنتجوا ان الخالق جعل بين كلها نسب غاية الى ان قالوا: زد على ما تقدم ان بين مجموع الموجودات من النظام الحبيب والاتفاق البديع ما يدل على ان مبدعها العالم قد شاء بينها مثل هذا الترتيب ففعله . الا ان هذه النسب الغائية الكثيرة بين المخلوقات الموجودة او المفترض وجودها وبين اجزاء العالم وكله انما هي خارجة عن الموجودات وان كانت تتم فيها .

«٢» زادوا قائلوا: لكن القول بان في الموجودات اعتماداً او ميلاً

الى الغاية ليس في باطنها بل خارجاً عنها لا يبي بشرح الواقع ولا يحل اصل المسئلة فيسألون خصومهم قائلين: كيف ادرك مبدع الطبيعة هذه الغايات الخارجة فانراً بتحقيقها بواسطة الملل الفاعلة على وجه الاستقلال بان طبع فيها حركة دافعة ابتدائية ثم تركها بعد ذلك عرضة للاتفاق تبلغ الى ما يبلغ بها اليه من الغاي توافق عددها وتلاقي اوضاعها النسبية ام هل استودع طبيعة كل الموجودات الطبيعية اعتماداً باطناً او ميلاً غريزياً هو المبدأ الباطن المحرك لها الى غاية ما .

اما ارسطو والقديس توما فيحققان الشرط الثاني ويقولان ان كل جوهر يملك في نفسه مبدأ اعتماد باطن يدرك به غاية خاصة به مستعملاً لا دراكها ما يصدر عنه من القوى . وان هذه الموجودات بينها يدرك كل منها غايته الخاصة به اذا نتهياً افعالها المتبادلة بينها الى اغراض خارجة فتعاون على ادراكها وكذا يحصل بينها نظام عام نهاية في الحسن لا تكن تقصده على ما يظهر بل هي في الواقع لا ترمي اليه قصداً ومباشرة . وعليه فتكون الغاية الخاصة بكل فرد من الموجودات هي الغرض القريب والمري الاول الذي ترمي اليه بامياها الباطنة واما النظام العام فهو الغرض البعيد الذي تتوجه اليه بامياها الباطنة والمتوجه القريب لامياها الخارجة .

وعليه فيكون نظام المجموع حاصلًا عن الاستعدادات والاميال الباطنة الخاصة بالناصر . ومن ثم فما نسميه الاعتماد الخارج فهو لاحق للاميال الباطنة في الجواهر الفردية ومتأخر عنه . فأمل .

والخلاصة ان مذهب الميكانيكيين ينكر الغاية ومذهب
الاعتدائية بوجها ومن اصحاب مذهب الاعتدائية من لا يسلم ان في
الموجودات اعتماداً باطنياً بل يحصرهم الميل الى الغاية في الخارج عن طبيعة
الموجود وهو لا هم دي كرت ولينس واتباعهما . ومنهم من يقول بان
الاعتماد في الموجودات هو باطن ومستقر في نفسها من قبل ان يكون
خارجاً ويسلمون بالاعتمادين كما رأيت . وهو لا هم لرسطو والقديس توما
والمدريون .

واصحاب مذهب الميكانيكي هم اصحاب مذهب الظهورية والماديون
في كل عصر . وانا تسهلاً لفهم مذهب ارسطو والقديس توما ومن
قبل ان نؤيد صدقه يجدر بنا ان نأتي على ايضاح الالفاظ والحدود المستعملة
فيه والمتعلقة به فنقول :

البحث الثالث

تعريف العلة الغائية تعريفاً اكمل

المطلب الاول

في الاعتماد المراد والاعتماد الطبيعي الفطري

(١٩٣) اتنا نضرب لك مثلاً تظهر لك فيه جلياً عليّة العلة
الغائية . هذا طالب ختم دهبه الابتدائية ويطلب حرفة يتخذها اتجّاراً
للعيشة فاختر له حرفة الطب وعقد القلب على مزاولتها . والمشتري

نصب لائحة الدروس الاعدادية لتعاطي الطب . ولما كانت ممارسة الطب
تستلزم معرفة اسباب الشفاء من الامراض وكانت معالجة المرض تقتضي
معرفة وكان وصف المرض وتشخيصه يستلزم معرفة الفيزيولوجيا (او
علم الهيئة) ثم علم التشريح ثم معرفة وظائف كل جزء وعضو من اعضاء
الجسم الانساني (وهذه المعرفة تفند الى معرفة الجسم الآلي بوجه العموم
ومعرفة الجسم الآلي توقف على علم الطبيعيات والحيات) كانت اللائحة
النصوبة لطالب الطب متضمنة كل هذه الدروس

فلم وضع المشتري هذه اللائحة الطويلة وفرض فيها هذه الدروس
المتعددة الصعبة لا غيرها ولم نسق ترتيبها على النمط المذكور ؟ فالجواب
لان فن الطب يقتضي كل هذه العلوم الاعدادية . فن معالجة الابدان هو
غاية المشتري وهذه الدروس هي الوسيلة المؤدية اليه . ولما كان المشتري
يرمي الى هذا الغرض اوجب اتخاذ هذه الوسائط . ثم لما كان الطالب
يرى مصلحته في علم الطب رضي باللائحة تلك الدروس الموصلة اليه وتراء
ببذل جهده المستطاع في تحصيل تلك العلوم .

« آ » فالغرض اذا هو خير مراد وهو بما انه مراد يحمل المشيئة
الى فعل او جملة افعال معتقد كونها ضرورية او نافعة لادراك الغرض .
قال ارسطو الغاية هي ما من اجله يوجد شيء .

فالغرض علة حقيقة ليس فقط من حيث ان الغرض ان لم يشأ فلا
تفعل تلك الافعال المعينة فان هذا يتحقق ايضاً فيما اذا كانت الغرض
مأخوذاً بمعنى الشرط الذي يدونه لا . بل هو علة من جهة ما هو مؤثر اثرأ

ثبوتياً وضعياً في ظهور تلك الافعال وفي كيفيتها وفي ترتب تعاقبها .
والحال ان ما تمتاز به العلة بوجه الخصوص هو كونها مؤثرة اثرآ وضعياً
ثبوتياً . فاذاً الغرض او الغاية علة يسمونها العلة الغائية . فالعلة الغائية
التي بحثنا في المثل المتقدم عن تأثيرها هي الخير المدرك . واما الاعتماد
ونريد به ميل الارادة الى الخير المراد فهو المعلول القريب للعلة الغائية
وقد علمنا في المثل ان هذا الميل انما يدبره حكم العقل فهو اذاً فعل متعقل
حيوي نفسي . وان نظراءنا في الانسانية يرتبون مثلنا اعمالهم ويتوصلون
بها الى نتيجة نهائية وهذه النتيجة التي هي المعلول هي الغرض المقصود
منهم . ورتبوا افعالهم على انها وسائط تؤدي بهم الى هذه الغاية او الغرض
« ٢ » ايضاً البهيمة تمل نحو موضوع مدرك ومشتهى هو خيرها
وترتب افعالها لتحصيل هذه الغاية التي ترضي اميالها .

« ٣ » الى هنا في الغاية المشتهاة المرادة والمدركة . فلنبشع الآن
في العالم الطبيعي فهل تظهر فيه العلية الغائية . اننا نرى في العالم الطبيعي
توافق اعمال متعددة ومختلفة مسوقة على نظام واحد لا ينقطع تجددها
وهي تقضي على وجه الاستمرار الى نتائج حسنة ومفيدة . ثم لا ترى ان
كثيراً من طوائف الموجودات يعاون بعضها بعضاً مع ما بينها من
الاختلاف وتغايد بينها النفع على وجه مطرد ومستمر .

فمثل هذا التكرار المستمر لنتائج واحدة ايان حصل في عالم الجمادات
في عالم النبات لا يمكن شرحه الا بنسبته الى فعل علة كما نلزم نسبته الى
علة فيما لو حصل في عالم الحيوان وعالم الانسان وذلك لان مثل ذلك

التكرار شاهد صاعد بتأثير علة غائية . فان الوقائع الواحدة تستلزم علة
واحدة .

« ٤ » فان وقع تأثير مثل هذه العلة على موضوع له حس ووجدان
فيكون ذلك التأثير فعل غرض مدرك ومراد . والميل الى الغرض المدرك
والمراد يسمى الميل المدرك المراد وان وقع تأثير الغاية على متغياً (من وضعت
له الغاية) لاحس فيه ولا وجدان كما هي حال العالم الطبيعي . فالاعتماد
او الميل الى الغاية ليس مدركاً ولا مراداً ولكنه يسمى اعتماداً طبعياً
فطرياً . وفي كلا الحالتين فان الاعتماد معلول علة هي واحدة في الاصل
لانه اعتماد علة غائية .

البحث الرابع

في علية العلة الغائية اي طبيعة هي طبيعتها (عن المطول)

(١٩٤) ان العلة الغائية هي خير يوقظ جاذبه شهوة الارادة او
يعطف الميل الطبيعي الفطري الى انجاز جملة افعال ضرورية او نافعة
لبلوغه وادراكه .

« ١ » فلا نؤمن في جاذب الخير هذا حتى ننزله منزلة معلول
يكون الخير في النظام الطبيعي علة الفاعلة . لان الخير عند ما نشعره كغاية
اي في حال ما ننزله منزلة غاية لا يكون بعد تحقق وجوده في الطبيعة
ولذلك لا يمكن ان يوقع فعلاً طبعياً على الموضوع الذي يتطلبه باشوقه .
وحينئذ فهل تصور الخير المطلوب تحققه هو « اي التصور » الذي يؤثر

في الإرادة . والجواب لا . لأن تصور الخير أو معرفته هو شرط بدونه لا يمكن لجذب الخير المتوخي أن يؤثر في موضوع ذي وجدان ومعرفة وإنما هذا الجذب هو خاص بالخير نفسه .

فعلية الخير المدرك هي قائمة بجذب يستحيل تخيره الإرادة . وهذا الجذب ان اعتبر من حيث هو في الموضوع الواقع هو عليه فهو ميل وانعطاف ومعلول هذا الميل هو توجيه فاعلية المنعنا نحو غايته . ثم هذا الميل الذي هو العلول القريب للعللة الغائية هو ما يسمى الاعتماد الخاص بالعللة الغائية . فتكون العللة الغائية هي للبداً الباطن للاعتماد .

وما احسن ما قال القديس توما في هذا الصدد حيث قال : كما ان تأثير العللة الفاعلة ان تفعل كذا تأثير العللة الغائية ان تستحي وتتشوق . اهـ .
فقلنا اذا ان الاعتماد اذا اعتبر من جهة العللة الغائية فهو جذب واستمالة وعطف وان اعتبر من جهة الإرادة الواقع عليها الجذب فهو (اي الاعتماد) ما يسمونه التوق الانفعالي او الانعطاف او الشوق الانفعالي . وهذا التوق الانفعالي يحرك القوة المريدة الى ارادة الخير المستحضر لها فتتشوقه وترجوه متوقفة له ما دام غائباً وتلتذ به متى حصل لها . ومن هذه الجهة يصير ميل الإرادة او ذلك الانعطاف ميلاً فاعلاً لأنه انصراف منها الى الخير الذي يستميلها . وجب ان يقال ان لها قصداً او نية نحو الخير . وان قصد الغرض يلزم عنه بالضرورة توخي الوسائط المواقفة للغاية وهذا التوخي او الشوق هو العللة المعينة لاصدار الافعال التي يحصل بها الغرض الذي سبق ادراكه فأريد الحصول عليه . ولكننا نكرر القول

هنا بان هذا التوخي او الشوق ليس علّة فاعلة متعديّة بحيث يتجاوز فعلها الى القوى الخاضعة لامر الإرادة حتى يكون فعل هذه القوى معلولاً للشوق لان ارادة الغاية فعل مستقر شأنه ان يفعل في تلك القوى الخاضعة له فيوجهها الى ابراز فعلها الخاص بها توجيهاً بالباشرة وبلا واسطة شيء آخر . فترى من ثم ان ما قاله القديس توما هو نهاية في الصحة والدقة قال : تأثير العللة الغائية ان تكون مشتبهة ومشوقة .

٢٦٠ الى هنا في الاعتماد المراد الحاصل في العالم ذي الحس والوجدان . فلنأتين الآن الى البحث عن الاعتماد الحاصل في الطبيعة العمياء الجامدة التي لا حس لها ولا وجدان فنقول :

ان الاعتماد في الطبيعة العمياء الجامدة هو هو في الجاد كما هو في ذي الحس لا لتغير طبيعته لانه في الجاد ايضاً يكون ميلاً متفعلاً وقصداً وامراً ولكنه يظهر فاعلاً في الجاد على غير نحو ما يفعل في الموضوع ذي الحس والوجدان واليك بيان ذلك :

اما الاعتماد النفساني او المراد فانه يتولد في الموضوع اذ يثيره فيه ادراك الغاية او تصورهما . واما الاعتماد الطبيعي او القطري فهو متولد مع الموضوع مجبول عليه وجوده فهو يوجد معه وهو غير مفترق عن حقيقة الموضوع وهويته . ثم الاعتماد الارادي علّة صورية عارضة والاعتماد الطبيعي يتواطأ مع الصورة الجوهرية التي هي للنوع ولا يختلف عنها .

لا ننكر ان لفظ القصد ينضم في اصطلاحنا اليوم معنى انبعثات الميل مع نية ومعرفة . ولكن الائمة المدرسين قد تصرفوا في هذا اللفظ

توسعاً واستعملوه بمضاه الكلي . فتراهم يستعملونه للدلالة على كل ضرب من ضروب الميل سواء كان بنية ومعرفة أم لا . فيقولون ميل الطبيعة وقصد الطبيعة والتوق الطبيعي ويريدون بهذا التعبير ميل الموجودات السفلية الحاصل بلا معرفة^(١) .

هذا وما أسهبنا في الكلام عنه الى هاهنا يهد لنا فهم ما المراد بالقفاط الطبيعة والثريفة الطبيعية في اصطلاح الميكانيكيين واصحاب الاعتمادية فنقول :

البحث الخامس

في ماهي الطبيعة^(٢)

(١٩٥) الشائع في الاستعمال ان لفظ الطبيعة هو عبارة عن

(١) قال القديس توما : ان كل شيء ميل الى الخير بشوق على شاكلته ولكن على اوجه مختلفة : فان بعض الاشياء ميل الى الخير بتزعة طبيعية بلا معرفة كما هي حال النبات والاجسام اللاحية . وهذا الميل الى الخير فيها يسعون شوقاً طبعياً او اعتياداً طبعياً (الجزء ١ ص ٥٩ ف ١) وقال في ٤ عدد ١٩ من خلاصته ضد الامم : ان الشيء الطبيعي له ميل الى افعاله الخاصة به وغايته الخاصة التي يدركها بافعاله . وذلك بالصورة التي يتكامل بها في نومه .

وقال في الجزء ١ ص ٥٩ من خلاصته اللاهوتية : وبعض الاشياء ميل الى الخير بمعرفة ما لا لانه يعلم طبيعة ذلك الخير نفسها بل لانه يدرك خيراً ما جزئياً . والميل الذي يتبع هذه المعرفة يسعى شهوة حسية . وبعض الاشياء ميل الى الخير مع معرفة طبيعة الخير او الخير الكلي وهذا الميل يقال له ارادة . اهـ .

(٢) م : الطبيعة في اللغة فيلة من طبع الشيء خنمه وصاغه وهو المعنى

مجموع الاشياء المحسوسة ويدل على العالم المادي . وعند الفلاسفة ان كل شيء من هذا المجموع يطلق عليه اسم الطبيعة .

وفي اصطلاح اهل الميكانيكي الطبيعية عبارة عن الجسم المتصف بقوة خاصة به توجد معلوماً عند ما تستتم لها شرائط فعلها وذلك حتماً بلا تعمد . واما في التيلولوجيك (اي العلم الباحث عن الغاية) فالطبيعة ليست فقط كما يزعمون عبارة عن جوهر ما متصف بقوة ما وانما هي عبارة عن الجوهر من جهة ما يدل على وجه اعتبار مخصوص انني من جهة ما هو المبدأ الاول الباطن للافعال الخاصة بذلك الجوهر فاعلاماً كان تلك الافعال او قابلاً لها .

وعرفها ارسطو قال : الطبيعة مبدأ ما وعة للحركة والسكون بحيث يتعلق بها الحركة والسكون تطلقاً من ذاتها لا بطريق العرض . اهـ .
قلنا «المبدأ الاول» للفرقة بينها وبين القوى الطبيعية التي هي المبادئ المستفادة والقريبة للفعل .

وقلنا «الباطن» لتخرج العلة الفاعلة التي هي خارجة بالنظر الى معلولها ثم العلة المثالية التي هي خارجة ايضاً بالنظر الى العمل الذي يقاس عليها مثلاً لها .

الاصلي فيه . ومنه الطبيعة وهي الحجة جبل عليها الانسان . وفي التعريفات الطبيعية عبارة عن القوة السارية في الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبيعي . وترد الطبيعة بقبالة الصناعة . وعند ائمة اللاهوت الطبيعية ما يقابل نظام حقائقي وهويات تفوق قوى المخلوق وطاقته ومقتضياته ويسمون هذا النظام النظام الفائق الطبيعية .

وقلنا « الطبيعة مبدأ للافعال الخاصة الطبيعية » للإشارة الى انه ليس كل فعل يفعل فاعل بوصف بأنه طبيعي له فرباً افعال تصدر عنه وهي مخالفة لطبيعته ويسمونها افعالاً قسرية او مخالفة للطبيعة . وانما توصف بالطبيعة للفاعل تلك الافعال الخاصة به . وتكون الافعال خاصة به اذا كانت مترتبة على غايته المؤدية اليها .

فان كل موجود في الطبيعة له غاية خاصة به . ولا بد له لئيل هذه الغاية من قوى فاعلة خاصة به هي وسائط مترتبة على الغاية وموصلة اليها . ولا بد من ان تكون هذه القوى خواص مميزة له ثابتة فيه لان غاية موجود ما هي مستمرة وثابتة . والحال ان ثبات هذه القوى المميزة يستلزم اساساً راسخاً وثابتاً تنسند اليه وهذا الاساس الراسخ الجوهرى هو المبدأ الاخير للافعال المميزة للموجودات والذي ينسب اليه اخيراً الميل الى الغاية الطبيعية . وفي فلسفة ارسطو ان الموجود الذي يعتبر من هذه الوجوه يطلق عليه اسم الطبيعة .

والذي قلناه الى هنا في شرح الطبيعة يسهل لك فهم ما المراد بالشرائع الطبيعية .

البحث السادس

في ماهو المراد بشرعية الطبيعة بالقياس الى الغاية

(١٩٦) اسم الشريعة عند الميكانيكي هو عبارة عن تكرار بعض حوادث حاصلة حتماً وبلا قصد من مقدمات مادية تكرر على وجه

الاطراد والاستمرار . فيسمون شريعة مثلاً تولد الحي من خلية . ويريدون بهذا القول انه اذا وجدت خلية في بعض احوال مستلزمة ضرورة لانقسامها او توليدها فانها تولد نوعاً من جسم آلي بلا محالة .

اما الميكانيكي فإخص ما يراه في وقوع هذه الحوادث الطبيعية وقوعاً مطرداً هو ما يسمونه التعين^(١) المحتوم الذي لا خروج عنه اذ يقول : اذا وضعت مقدمات كذا يحصل عنها نتائج كذا بلا محالة .

فقرى ان الميكانيكي انما يذكر واقعاً حادثاً ولكنه لا يشرحه وهو ان نعرض لشرحه فلا يستوفيه بل يبقى شرحه ناقصاً . لا شك ان الموضوع الخاص الذي تدور عليه العلوم التجريبية هو بيان ما لحادث ما من المقدمات المادية مع التصريح بما بين المقدمات والحادث من رابط العلاقة غير المنفكة .

الا ان هذا المطلب العلمي التجريبي ليس آخر مطالب العقل بل ينتصب للذهن مطلب آخر جديد هو اجنبى عن العلوم التجريبية وجاقل عن دائرتها .

ان وضع مقدمات الحادث دليل على وقوعه بلا محالة . ولكن هذه المقدمات المختلفة وهذه القوى الطبيعية توجد بفعلها في غالب الاحيان معلولاً نافعاً ومفيداً . فالمسئلة التي تعرض للعقل هنا هي هذه : لماذا يحدث عن تلك القوى معلول واحد جيد ومفيد . ويجري الامر كذلك على

(١) م : اريد بلفظ التعين المعنى الذي يعبرون عنه عندم بلفظ Déterminisme

وجه التأيد الاستمرار مع ما يعرض من اختلاف الامكنة والازمنة وتعدد ظروف الحال . والجواب : ان حسن توافق قوى المادة جملة على ايجاد معلول نافع ومفيد وتكرار وقسوع تلك المعلولات الواحدة على وجه الاستمرار والاطراء كل ذلك لا بد له من علة كافية وسبب مساوي .

والحال ان العلة الغائية هي كافلة لتلك السبب المساوي . نعم العلة الغائية لا تغني عن العلة الفاعلة لان السبب المعين لفعل قوة ما انما هو مجرد حضور شروط فعلها اي القوة . واما توجيه قوى متعددة في فاعل ما نحو غايته توجيهاً مستمراً ومتقناً الترتيب فهذا يستلزم في طبيعة ذلك الفاعل ميلاً واعتماداً اساسياً نحو الغاية . فالشرعية الطبيعية هي عبارة عن تعين باطني واساسي يميل به الجوهر الذي هو المبدأ الاول للفعل الى تحقيق معلول معين .

فان تحقق المعلول الذي تقصده بميلها طبيعة موضوع ما فيشئ يقال ان ذلك الموضوع فعل بمقتضى شريعته او تمشى على شريعته ولكنه قد يتفق ان لا يحصل المعلول الذي تري اليه الطبيعة بل يحصل معلول آخر وهذا المعلول هو الذي يسمونه معلولاً بالعرض كما يلي شرح ذلك فتنبع .

البحث السابع

في المعلولات بالعرض (عن المطول بتصرف)

(١٩٧) اذا حصل عن علة معلول هو غير ما نئزع اليه من طبعها

فالمعلول يسمى معلولاً بالعرض او معلول اتفاق وصدفة . وكذا اذا قارن العلة الطبيعية عند اصدارها للمعلول عرض لا دخل له في فعل اصدار المعلول فيقال حينئذ في ذلك العرض انه علة المعلول بالعرض . ومن ثم وجب التمييز بين العلة بالطبع والعلة بالعرض وبين المعلول الطبيعي والمعلول العرضي .

فالمعلول بالذات للعلة الطبيعية هو ما حصل على وفق ما تقتضيه صورته . او ايضاً المعلول بالذات للعلة الطبيعية هو ما حصل عن قصد الطبيعة . قاله القديس توما فان كان الفاعل من شأنه ان يريد معلوله عارفاً وقاصداً له فالمعلول يسمى غرضاً او معلولاً مقصوداً .

فالمعلول طبيعياً كان او مقصوداً يقابله المعلول بالعرض . لان كل ما يحدث في المعلول من دون قصد وانتظار فهو حاصل بطريق العرض . فالمعلول بالعرض هو ما حصل على خلاف ما نئزع اليه طبيعة الفاعل . ولهذا يسمى معلولاً بالاتفاق .

والعلة تسمى طبيعية اذا اوجدت معلولاً موافقاً لما ينزع اليه اعتمادها او ميلها الخاص .

ويقال في علة انها علة بالعرض اذا رافقها او معلولها حادث بطريق الاتفاق مثلاً بناء بني يتأفهو علة الطبيعة والبناء موسيقي فيقال الموسيقي بني يتأفهو الموسيقي من حيث هو موسيقي علة البناء بالعرض . وكذا بناء بني يتأفهو قامت خصومة على البيت في من يحق له ان يسكنه

فالبناء علة الخصومة بالعرض ولكن اعلم ان مثل هذه التسميات هي من قبيل المجاز .

المعلول بالعرض لا يصدر عن علة متعينة فلا تصح نسبته الى علة متعينة لم توجد هي له . لانه يتحصل من مذهب الاعتدالية الذي قررناه قريباً ان كل موجود في الطبيعة انما ينزع بوجه التعيين الى إيجاد معلول معين نسميه معلوله الطبيعي .

ولكن يتفق ان تشترك علتان فاعلة كل منهما على سوم طبعها وان تعترض الواحدة للآخرى في اصدار معلولها الطبيعي فيشذبه يصدر معلول هو غير ما تنزع اليه طبيعة العلتين وهذا ما نسميه معلولاً بالعرض . فاذاً لا يمكن ان تنسب ما هو معلول بالعرض الى علة طبيعية . نعم يكون تلاقي علتين طبيعيتين او اكثر في فعل ما هو سبباً شارحاً للمعلول بالعرض ولكن هذا التلاقي في الفعل لا سبب له بمحصر الكلام اذ ليس في الطبيعة شيء سابق بعينه . ومع ذلك فلا يطل مبدأ العلية بل هو باق قائماً سالماً لان هذا الحادث الحاصل بالاتفاق انما هو حاصل عن علتين طبيعيتين او اكثر تلاقتا في الفعل وفعلت احدهما ردّاً على الاخرى فصدر عن ذلك المعلول .

واعلم اننا اذا قلنا ان العلل الطبيعية اذا تلاقت في الفعل قد تصدر معلولاً بالعرض من دون ان يكون بينها وبين المعلول علاقة رابطة . فقولنا بعدم تلك العلاقة صادق بالنظر الى معرفة البشر لا بالنظر الى معرفة الله فان الله عزّت عنايته بسخر لمقاصد يشاؤها تلاقي تلك العلل والحوادث

الحاصلة عن ذلك التلاقي . قاله القديس توما .

ثم اعلم انهم لا يطلقون اسم المعلول بالعرض الا على الحادث الحاصل بلا قياس ولا ضابط مطرد .

واما اذا رأينا ان الحادث الذي نسبناه الى تلاقي علل طبيعية تلاقياً على وجه الاتفاق قد تكرر حدوثه على قياس مستمر وثابت فالعقل لا يرضى حبشاً بنسبته الى تلاقي الاتفاق لان تلاقي الاتفاق لم يعد سبباً كافياً لشرح علة الحادث المتكرر لان ما يحدث بالعرض والاتفاق لا يتكرر حدوثه على قياس مطرد بل لا بد لاطراد حدوثه من علة كافية عادية اي من شريعة في الطبيعة .

البحث الثامن

نتيجة ما تقدم

في ان اسم الشريعة الطبيعية يقال على ثلاثة معانٍ

(١٩٨) ان النظام اذا اعتبر في الجملة فيكون اشد فعلاً على الخيلة واحس وقعاً في النفس منه اذا اعتبر في الاجزاء . وعليه فيتضح بايسر تأمل انه من البديهي ان يعتبر الناس النظام العام كأنه فعل ربّ له مطلق السلطان قد فرض مشيئته على العناصر وسخرها للعمل بموجبها . ولهذا فيترجح عندنا قول سوارس وهو ان المعنى الاصلي الذي يتبادر للذهن من لفظ الشريعة هو انها امر وسنة وما بقي من المعاني العلية التي يدل عليها لفظ الشريعة فهو متفرع من ذلك المعنى الاصلي بل هو ضرب من التجوز .

وانا نذكر لك هذه المعاني منسوقة على ترتيبها الاستقرائي اسيه بحسب الترتيب الذي تأدى اليه من طريقة التأليف فنقول :

« ١ » نقال الشريعة بوجه الاصاله على ميل طبيعي في الوجود نحو غاية الخاصة به وهذا الميل هو السبب الباطن لتوجيه افعال ذلك الموجود نحو تلك الغاية

« ٢ » ان اتفاق قوى الوجود وتضافرها في التوجه نحو غاية واحدة هي في بعينها في كل آن ينتج عنه طريقة فعل واحدة ومماثلة ومستمرة يجري عليها الفاعل في فعله فطريقة الفعل هذه الواحدة المماثلة الثابتة الاستمرار قد اطلقوا عليها اسم الشريعة وهذه الدلالة فرع عن الدلالة السابقة « ٣ » ثم لما كان كل من تماثل طريقة الفعل هذه وثباتها مستمرة متوقفاً على بعض شروط خارجة كان ان علاقة التوقف بين الفعل وشرائط ممارسته داخلة بالضرورة في مفهوم الشريعة بل كانت هذه العلاقة هي المعنى الذي يجب التصريح به عادة لان النصيرين اللذين يتألف منهما تعريف الشريعة (وهما ميل الوجود الطبيعي نحو غايته ثم توجيه قواه الباطنة بالتضافر نحو هذه الغاية) لا ينفكان عن مفهوم الوجود نفسه . فبناء على ذلك قد اطلقوا لفظ الشريعة للدلالة على معنى ثالث هو اشهر في الاستعمال فقالوا : الشريعة عبارة عن علاقة توقف بين الفعل والشروط الخارجة لممارسته . ومثلها شريعة الجذب القائلة بان الاجسام تتجاذب بنسبة اجرامها على وجه الاستقامة وبمكس نسبة مربع مسافة بعدها .

البحث التاسع

في ضرورة شرائع الطبيعة (مع زيادات عن المطول)

(١٩٩) اذا قلنا ان الشرائع الطبيعية ضرورية فما معنى قولنا هذا

قاليك الجواب :

« ١ » يقال في شيء انه ضروري اذا كان لا بد من وجوده فلا يمكن ان لا يكون ويرادفه الواجب . ويقال به الحادث لان الحادث ما يمكن ان لا يكون . والضرورة اما مطلقة او مقيدة اي شرطية . فيقال مثلاً ان حادثاً ما ضروري الوقوع بضرورة الاطلاق اذا كانت علته وقوعه المادية او الصورية او الفاعلة سابقاً وجودها . فلترك الحيواني لا بد له من الفساد لانه حامل في نفسه المبادئ المادية للانحلال . وكذا مثل الزوايا تساوي زواياها الثلاث زاويتين مستقيمتين بالضرورة . وكذا يتوالى الليل والنهار بالضرورة لدوران الارض (١) .

ويقال ان حادثاً ما ضروري بالضرورة الشرطية اذا كان وقوعه متوقفاً على غاية ما وكانت الغاية مما يمكن ان لا يراد . مثلاً يمكنك ان لا تبني لك بيتاً ولكن اذا شئت ان تبنيه فليس لك مندوحة عن مواد البناء فالمواد ضرورية بضرورة الشرط فتكون الضرورة الشرطية ضرورة لاحقة

(١) لا حاجة الى التنبيه الى ان كلامنا هاهنا جار على النظام الطبيعي لان الضرورة التي نصفها هنا بالمطلقة هي اضافية ومقيدة بالقياس الى قدرة الله . فان الله يبق بالخيار اذا شاء قنض نظام الطبيعة . لادراكها غايات فائقة الطبيعة فهو على كل شيء قدير .

لترتبها على إرادة غاية يمكن أن لا تُراد ولا تُطلب . ومن ثم فالضرورة الشرطية هي ضرورة واقع هو من قبيل الحدوث إذا نُظر الى مجموع علله (م: والحدوث كون الشيء غير ضروري بل مفترقاً في وجوده الى غيره .) هذا فلتأتين الآن الى تطبيق هذه المبادئ على الشرائع الطبيعية فنقول « ٢ » اما اصحاب مذهب الميكانيكي فعندهم ان حوادث العالم الواقعة هي فعل تعين مقرر لا محالة منه ولا مرد له . ذلك لان تلك الحوادث هي عندهم صادرة عن علل فاعلة سابقة الوجود . اذ ان الشرائع الطبيعية هي عندهم ضرورية بالضرورة المنتظمة .

واما اصحاب مذهب الاعتمادية فانهم يذهبون بخلاف هذا المذهب لانهم يقولون ان حوادث العالم متوقعة الوقوع على غايات طبيعية اعني ان هذه الحوادث مشروط وقوعها على تقدير ان لا بد من تحقق غايات في الطبيعة وبها . ولما كانت هذه الغايات يمكن ان لا تقصد كانت الشرائع الطبيعية برمتها ليست ضرورية الا بالضرورة الشرطية اي بالضرورة اللاحقة^(١) .

(١) م : قال القديس توما : الضرورة التي تتعلق بالعلل الاولى هي ضرورة بالاطلاق كالضرورة الذي يتعلق بالمادة . فكون الحيوان قابلاً للفساد هو ضروري بالضرورة المطلقة . لان هذه الضرورة تابعة لكون الحيوان مركباً من متضادات . وكذا ضروري بالضرورة المطلقة ما كانت ضرورته حاصلة له عن علته الصورية . كما هو ضروري بالاطلاق ان يكون الانسان ناطقاً والثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لزاويتين مستقيمتين . وكذلك يكون ضرورياً بضرورة الاطلاق ما كانت ضرورته من علته الفاعلة كما هو ضروري توالي الليل والنهار لحركة الشمس (كذا) . واما

« ٣ » فها هو امتداد الضرورة الشرطية في الشرائع الطبيعية . فاليك الجواب عليه : ان الشريعة اذا أخذت بمعناها الاصلي اعني من حيث تدل على ميل طبيعي في الوجود نحو غايته فيقال فيها انها ضرورية لتحقيق ضرورة الميل الذي تدفع به القوس الى الفعل على النحو الذي تعينه لها الغاية . فهل ينتج من القول بان موجوداً ما هو متجه بالضرورة نحو غاية هي متاثلة دائماً ان ذلك الموجود يباشر فاعليته بنفس تلك الضرورة والثبات اللذين هو متوجه بهما نحو الغاية ؟ فالجواب كلا : لان الشريعة اذا أخذت من حيث دلالتها على طريقة فعل واحد متماثل تمتشى عليها الموجودات الطبيعية في فعلها فضرورتها حينئذ (اي الشريعة بمعناها هنا) هي احط رتبة واقل شدة من ضرورتها بمعناها الاول . وذلك لان فاعلية الموجودات اي ابراز فعلها انما تتوقف على بعض شروط كما رأيت في البحث السابق وعليه فاذا فاتتها هذه الشروط فقد لا يتحقق حصول معلولها كما لو تعاصت المادة التي يستعملها الفاعل لفعله عليه او اعترضت سير فعله علل خارجة فيثبذ قد لا يحصل المعلول والطبيعة قد لا تفوز بالفرض الذي ترمي اليه ومن ثم كان المعلول من قبيل الحدوث . فيحصل من ثم ان النسبة بين الحادث وعلله الفاعلة في الطبيعة كما سبق القول في البحث المتقدم ليست اي تلك النسبة ضرورية بالضرورة المطلقة بل بالضرورة الشرطية . الا انه قد

ما كانت ضرورته مستفادة له مما هو متأخر عنه في الوجود فضرورته من قبيل الضرورة المقيدة والشرطية . وهذه الضرورة هي الضرورة المستفادة من الغاية . انتهى بعض تصرف تقيلاً عن مطوّل مرهبيه

يتفق ان تكون الشروط التي يتوقف عليها صدور المعلول مرتبطة بالخواص العامة للمادة وحينئذ فيحق لنا ان نقدر وجود تلك الشروط لتحقيق وجودها في الطبيعة دائماً وفي كل مكان .

ولكن كثيراً من حوادث الطبيعة يتعلق وقوعها بشروط كثيرة ومختلفة وبخواص خاصة ببعض الاجسام بالاستقلال فمثل هذه الشروط لما لم يكن متحقق الوجود في كل مكان وزمان كانت الشرائع التي تنشئ عليها تلك الحوادث قابلة للشذوذ .

وبناء على ما تقدم تكون شرائع الطبيعة على نوعين متميزين شرائع شاملة مطردة لا تقبل الشذوذ وشرائع خاصة ببعض طوائف الاجسام وهذه يندر عنها شوارد ويند عنها شذوذ .

هذا وبقي علينا ان نبحث عن الشوارد التي تندر عن الشرائع الطبيعية ولكن يجدر بنا قبل الدخول في هذا البحث ان نتكلم عاماً في الموجودات من ضروب الفاعلية المختلفة وتقابل بعضها ببعض فنقول :

البحث العاشر

في مقابلة ما في الموجودات من ضروب الفاعلية بعضها ببعض (عن الملول)

(٢٠٠) ان الحركة التي تحصل عن علة خارجية ليست بحركة طبيعية بل مستعارة ومستفادة ويطلقون عليها لفظ Fatal اي مقضياً بها حتماً كما في حركة آلة يفعل فيها البخار وتسمى مطلقاً الحركة الميكانيكية

واذا كان الدفع اللوثر الحاصل من الخارج مخالفاً لميل الطبيعة فيحصل عنه حركة يسمونها حركة قسرية كما هي حركة الحجر المرمي في الجو بفعل مقاوم لفعل شريعة الثقل وقد قدمنا ان الافعال الطبيعية منها مطلقة العموم والشمول ومنها عادية ولكنها قابلة للشذوذ . وان الحوادث الواقعة يقال لها طبيعية اذا كانت عبارة عن ظهورات قياسية لخواص الموجودات في الطبيعة . (م : لان الحوادث تنسب الى الطبيعة اذا كانت صادرة عن خواصها وحينئذ فهي سائرة على قياس مطرد) .

البحث الحادي عشر

في الاتفاق والصدفة والبحث

(٢٠١) قد مر بك في (١٩٧) ان الملول بالعرض هو الملول

(١) م : الاتفاق مصدر من اتفق له كذا عرض له صدفة وبلا انتظار . والصدفة اسم من المصادفة لقاء اتفاقاً من دون قصد او انتظار . ويعبر عنها عند الافرنسيس بلفظة Hasard وعند اللاتين بلفظة Casus من Cadere ومعناه الوقوع والحدوث . ويراد بالاتفاق او الصدفة معنى العلة او معنى الملول . فان اريد بها معنى العلة فيعرفونها بانها : قوة عمياء تصدر كل شيء على وجه لا يقتضيه نظام الملل الاربع . وبهذا المعنى يقول المعطلة والجاحدون ان نظام العالم صنع الصدفة والاتفاق وان العالم معلول لتلاقي ذرات يوجه الاتفاق . وتهوّر معهم في هذا الضلال الوخيم اصحاب الظهورية كككت وستوار وليري واتباعهم .

وان اريد به معنى الملول فيعرفونه بانه معلول حاصل على غير ما يقتضيه نظام العلة الفاعلة ومن دون قصد منها كما لو كان رجل يحفر قبراً فوجد كنزاً فوجود الكنز معلول بالاتفاق لفعل الحفر حصل على غير قصد ومن دون نية الحفار .

غير منتظرة ولا متوقعة وعليه فلا تكون مما يترب عليه العلم . اما قول (نادرة او شاردة) فلأن العالم منسق منظم اعني ان له شرائع يمتشي عليها وان كل ما يقع فيه من الحوادث قائما يكون وقوعه على وفق تلك الشرائع . وقولي (نادرة) لا اريد به التدور المطلق الحاصل عن تدور تعاقد علله اذ رب حاث يكون قليل الحدوث لتدور تعاقد علله وفضلها وليس يكون مع ذلك من حوادث الاتفاق لتحقق وقوعه دائما وفي كل محل عند تحقق فعل علله . مثلاً مركب كياوي كذا يتدر حدوته في الطبيعة لتوقعه على شرائط كثيرة يتدر اجتماعها في الطبيعة ولكنها حالما تستجمع تصدر ذلك المركب من طبيعتها . فيكون التدور صفة لفعل العلل . واما التدور في الاتفاق فهو كون الحوادث قليل الوقوع ولو تعاقدت علله وتلاقت اسبابه التي اوجدته مرة الى « ٣ » اما كونه غير منتظر ولا متوقع فليس المراد به كونه اتفاقاً لما انه غير متوقع ولا منتظر وانما المراد العكس اعني انه غير منتظر لانه ليس معلول علة طبيعية معينة . لان هذا الحادث لما لم يكن من مظاهر الشريعة الطبيعية ولا نصح نسبته الى شريعة بعينها كان شارداً عن موارد استدلال الاستقراء الطبيعي غير داخل في باب محاصيله المقررة لان اساس الحكم الاستقرائي انما هو شريعة من شرائع الطبيعة . وعليه فحيث يصح التقدير ان لا شريعة فثم ليس سبيل للاستقراء والعلم . والحاصل انه اي حادث لا يلوح لنا قابلاً لشرح معقول نصح معه نسبته الى علة قصدية فاننا ننسبه الى الاتفاق والصدفة . وايان يجد العقل لذلك الحوادث شرحاً ينتفي منه تصور الاتفاق . وهذا القول مبداً منطقي له مسند في عالم الوجود وذلك لان تلاقي العلل الذي لا نجد له شريعة ولا سبباً لا يسمى اتفاقاً لكوننا لا يمكننا ان نبين شريعته وسببه وانما الصحيح هو العكس اعني ان ذلك التلاقي لا يمكننا ان نبين شريعته وسببه لانه ضرب من ضروب الاتفاق والصدفة وهذا دقيق فالفهمه (عن المطول)

✽ الفصل الرابع ✽

في العلة المثالية

البحث الاول

في تعريف العلة المثالية

(٣٠٢) اتناقد قسمنا العلل الى اربعة انواع علة مادية وعلة صورية وعلة فاعلة وعلة غائية . ويظهر لاول وهلة ان هذا التقسيم ناقص غير مساوي .

فهذا تمثال مثلاً نبحث عن علله فنرى ان الصانع هو علة الفاعلة والرخام علة المادية والهيئة التي ينقشها عليه الصانع علة الصورية ثم ماشاء الصانع ان يجعل فيه من ملامح الجمال ومستلح الفن والصناعة هو علة الغائية .

الا ان الغايات الاربعة التي ذكرناها هنا لا تتفرد باصدار التمثال وانما الصانع عندما كان ينقش تمثاله كان في ذهنه تصور يتدبر به ويعالج تشخيصه في الرخام ولا شك ان هذا التصور المثالي علة حقيقية لانه يؤثر في ايجاد العمل اثرأ ثبوتياً . ويسمونه العلة المثالية او التصورية ويعرفونها بانها مثال ذهني تصدر العلة الفاعلة العاقلة معلولها على منواله واسلوبه . هذا فان كان للمثال الذهني علية خاصة به فيضحي التقسيم الرباعي التقليدي

الحاصل عن تلاقي علتين طبيعيتين أو أكثر تستقل الواحدة منها عن الأخرى ولا تتعلق بها . وقد جعلوا في عداد العلولات بالعرض حوادث الاتفاق أو معاليل الصدفة والبخت والنحس .

فالحادث الاتفاقي على ما عرفه أرسطو هو الحادث الواقع خلافاً لاعتماد الطبيعة أو ميلها ونية الفاعل المرید .

الأتري أننا إذا تبعنا الحوادث ولحظنا علاقتها المطردة القياسية والثابتة فإننا ننسبها (أي تلك الحوادث) إلى علة قصدية وغائية .

وأما إذا حصل الحادث ولم يظهر لنا أن علة قصدية نوته أو إرادته فإننا ننسب ذلك الحادث إلى الاتفاق والصدفة .

وإن بين الاتفاق أو الصدفة والبخت فرقاً من وجه أن الاتفاق محله فيما إذا كان الحادث مما لا يتناوله قصد الطبيعة على أنه يقع من دون قصد

فإن كان المعلول معلول علة طبيعية سموه اتفاقاً أو معلول علة عاقلة حصل من دون قصد وانتظار منها فيسمونه بختاً أو نحساً بحسب تقعه أو ضره .

ثم إن كان الاتفاق بمعنى العلة فهو لفظ لا معنى له بل هو اسم بلا معنى إذ يستحيل أن يكون الاتفاق علة وإنما هو تلاقي الملل كما رأيت في المتن .

وإن كان بمعنى المعلول فلما إن يعتبر بالقياس إلى العلة الأولى التي هي الله وحيث إن فلا اتفاق ممكن . إذ ما من شيء يحدث من دون سبق قصد العناية الإلهية وانتظارها وأما إن يعتبر بالنظر إلى الملل الثانية وحيث إن فلا نكير أن الاتفاق موجود كما حدث حادث من دون قصد تلك الملل وانتظارها وكثيراً ما يقع مثل ذلك ووجهه لأن الملل الثانية متناهية لا تقوى على فعل كل شيء ولذا قد يعارض بعض الملل على غيرها في فعلها فيحصل عن ذلك التلاقي وتلك المعارضة معلول على غير ما يقتضيه نظام الملل وتلك غير ما يربى إليه قصدتها وميلها (فرج)

الطبيعة . وأما البخت والحظ أو النحس فأخص ما يقال على حادث وقع من دون أن تتطلى حدوثه أو تترقب وقوعه وتنبه علة عاقلة ومريدة .

وإن قيل إن كان الحادث الاتفاقي ليس له علة قصدية فهل يكون هو معلولاً بلا علة . فجب كلا ليس الأمر كذلك لأن الحادث المذكور لما كان معلولاً بالعرض كان حاصلًا عن تلاقي علل قصدية مريدة أو طبيعية . قال القديس توما : الاتفاق والبخت علتان بالعرض للأشياء التي يكون العقل والطبيعة علتين لها بالذات . اهـ

ثم إذا ازلنا أن المعاليل بالعرض هي داخلة في مقاصد العناية الإلهية غير شاردة عنها كما تقدم في صدد ١٩٦ من هذا الكتاب فكذا يصح القول بأن المعاليل بالاتفاق ليست كذلك أي منسوبة إلى الاتفاق والصدفة إلا بالقياس إلى علما القاصر لأنها مرادة من مرادات الله إذ ليس معلول إلا وهو معروف ومراد عند الله ومن ثم فيكون وقوعه مترتباً على قصد ونية . ولكن ذلك القصد وتلك النية يفوتنا إدراكها نادراً عن طاقة فهمنا العاجز لأننا لما كنا نحكم على الأشياء بحسب سياق سيرها لمعتاد كان أن تلك الأشياء إذا شردت عن أدلال طريقها خارجة عن مقاصد الطبيعة للألفة خفي علينا الغرض من وقوعها ونسبناها إلى الاتفاق والصدفة^(١)

(١) م : قال أرسطو يقال في حادث أنه حادث صدفة واتفاق إذا وقع على خلاف قصد من الطبيعة أو على خلاف نية من الإرادة المتفكرة . فيحصل من هذا التعريف أن حوادث الاتفاق هي « أ » نادرة بالنظر إلى مجرى الطبيعة . « ب » أنها

اعني انها وان كانت باعتبار اصحابها مجردة وغير مادية فهي مستجمعة لصفات العلة الغائية من حيث ان الانسان يستحضرها في خياله ويمثلها في عمله .

« ٣ » اما كون المثال الذهني هو علة صورية ايضاً فاليك بيانه :
 العلة المثالية من حيث هي مثالية تقابل العلة الغائية لان الغاية هي ما من اجله يعمل شيء في ان المثال هو ما يعمل العامل عمله على اسلوبه ومنواله . قولنا بان المثال علة غائية يراد به ان المثال هو كذا على نحو ما وينوع خاص به . لان المثال الذي يحاول الصانع تمثيله في عمله ليس خيراً ينوي الصانع الحصول عليه كما في حال الغاية بمعناها الحصري وانما هو نموذج يقصد العامل ان يقتدي به عاملاً على شاكلته . فلما كان النموذج او المثال الذهني غاية تحمل العامل على التشبه اي على عمل مشابه ومماثل لما كان هو الذي يعين الصفات المميزة للعمل الذي يعمل العامل بموجبه اي بموجب ذلك المثال . فيكون من هذه الجهة احق بان يطلق عليه اسم العلة الصورية على ان العلة الصورية لشيء هي ما ينوع ويعين ذلك الشيء . الا ان المثال ليس علة صورية الا بنحو من التشكيك اي بتقديم وتأخير لان العلة الصورية بمعناها الحصري هي التي تدخل على الموضوع وتحدد به فتعيّنه تعييناً باطناً اعني انها السبب الباطن لتعيّنه وتنوعه .
 واما المثال فلانما يفيد الموضوع تعييناً من خارج اعني انه سبب خارج لتنوع الموضوع وتعيّنه . فهو اذاً علة صورية خارجة . وهذا الضرب من

والخلاصة ان العلة المثالية يكون اثر العلية فيها مزدوجاً لاشتراك بين العلة الفاعلة والعلة الغائية ولكنها بوجه اخص علة صورية اعني ان معنى العلة الصورية هو ارجح فيها . ونقول بوجيز العبارة ان العلة المثالية اذا اعتبر كل معنى العلية فيها فنراها تشترك بطلل كثيرة كما تقدم وهي من اجل هذا الاشتراك لا تقوم بنفسها قسماً خامساً من العلل ولا تقال بالتواطؤ على علة دون اخرى بوجه التخصيص والاستقلال .

❖ الفصل الخامس ❖

في مقابلة اجناس العلل الاربعة بعضها ببعض

البحث الاول

في العلة بوجه العموم

(٢٠٤) انا قد بحثنا في ما تقدم عن العلل المختلفة وبذلنا الوسع في تعيين طبيعة علة كل علة منها بوجه الخصوص . فبقي علينا ان نبحث بوجه العموم عن الخاصة الجامعة التي تشترك فيها كل علل الطبيعة اعني ما هو المعنى الجامع الشامل المقول بالتواطؤ على كل واحدة من العلل اي ما هي العلة بوجه الاجمال فنقول : بين ان كل واحدة من العلل لها علية خاصة بها . فالمادة هي المحل القابل للصورة وهي باتحادها مع الصورة تشاركها في تركيب الجوهر . واما الصورة فهي التي تدخل على المادة

للعلة ناقصاً غير مساوٍ . وأما أن كان التقسيم الرباعي المذكور مساوياً
لتقسومه فلا بد وأن تكون عليه المثال متحدة مع عليه علة من العلة
الأربع فأي هذا المثل تكون العلة المثالية متحدة بها متواطئة معها . والجواب
عليه في البحث التالي فتنبه

البحث الثاني

في علة المثال الذهني

(٢٠٣) العلة المثالية يمكن اعتبارها من وجهين من وجه كونها
فعلاً نفسانياً أي من حيث هي فعل عقلي خاص بالعلة الفاعلة ومن
وجهها الموضوعي أعني من حيث هي صورة ذهنية شأنها أن تتحقق في
الموضوع الخارج الذي ينصرف إليه اثر العلة الفاعلة وكل من الاعتبارين
ملازم لا ينفك أحدهما عن الآخر . وإذا علمت هذا فنقول

« ١ » أما المثال الذهني من جهة ما هو فعل نفسي فاعلية فيه
هي من قبيل العلة الفاعلة لأنه فعل الذهن . ويثبت أن كل فعل عقلي يوجد
في الإرادة ميلاً ما . فالمثال الذهني إذاً من حيث هو تصور متعلق هو
علة فاعلة لأن تصور المثال يوقع اثره على الإرادة بلا محالة . هذا من جهة
ما المثال تصور متعلق . ولكنه ليس تصوراً بسيطاً وإنما هو تصور مثال
ولهذا كان محتاجاً عنه بوجه أخص من حيث اعتباره من وجهه الثاني أي
من وجهه الموضوعي أعني من حيث هو مثال ذهني لموضوع ما فنقول :
إذا اعتبرنا المثال الذهني من حيث هو مثال شأنه أن يتحقق في

موضوع خارج فهو لاحق بالعلة الغائية والعلة الصورية الخارجة^(١)
« ٢ » أما كونه علة غائية فلا أنه المرمى الذي كان يقصده النحات
مثلاً حينما كان ينحت تمثاله هو الغرض الذي كان ينوي تنجيسه في
الخارج .

وإن اعترض علينا بأن يقال إن الغاية هي ابتداء خير عيني فيما إن
المثال الذهني هو عبارة عن نموذج مجرد فلا يصدق القول إن المثال الذهني
يكون غاية . نجب أن الصانع يلحظ إلى المثال الذهني لا من حيث هو
تصور ذهني مجرد بل من حيث هو قابل لأن يتجسم ويتحقق عيناً . فلا
يستحضره صورة متعلقة ذهنية وإنما يقتله شبحاً بهيئة خيالية يمكن تجسيمه
في الخارج بفعل فيه .

والمثال الذهني بهيئته هذه المشبهة هو الذي يؤثر اثره في الإرادة
وبتمثيلها بمجاذب بهائمه ومن ثم فهو الذي يؤثر في فعل الصانع عند
مباشرة أعمال صناعته . وعليه فكان المثال الذهني مستجمعاً لخواص
العلة الغائية .

وقد أصاب القديس توما إذا قال : الصورة المثالية تكتسي بوجه ما

(١) م : قال القديس توما : العلة المثالية نسبتها إلى الشيء . على وجهين من
وجه أنها صورته الباطنة وبطلق عليها اسم النوع ومن وجه أنها صورته الخارجة
التي يقال إن الشيء يصنع على شبهها وشاكلتها . ومن هذه الجهة يقال في المثال أنه
صورة الشيء . (علم الكلبي ٥ ف) . وقال في خلاصته اللاهوتية قسم ١ ص ١٥
ف ٢ : صورة البيت في ذهن البنّاء هي شيء متعلق عنده يصنع البيت على شبهه
وشاكلته .

العلة الى مادية وصورية وفاعلة وغائية . فقال القديس توما : يلوح ان ارسطو يريد بلفظ المبادئ العلة المحركة والفاعلة لان فيها معنى نسبة صدور ما واما لفظ العلة فيطلقه على العلة الصورية والغائية لان هذه العلة هي بوجه اخص ما يتوقف عليه شيء . توقف وجود وصيرورة . اهـ . وعليه فالعلة الفاعلة هي احق ان تدعى مبادئ .

الا ان اصطلاح الفلسفة الحديثة هو عكس اصطلاح المدرسة على ما يظهر فان الفلاسفة المحدثين قبلوا بوجه الاصطلاح المدرسي فلا تراهم يستعملون لفظ العلة للدلالة على المبادئ الباطنة للوجودات الا ما ندر وبطريق الشذوذ واغلب ما يستعملون لفظ العلة للدلالة على مبادئ الوجود الخارجة كالمبدأ الفاعل والمبدأ الغائي الخارج واشهرهما عندهم هذه التسمية هو الاول .

ثالثاً الاسطقس . يقرب من المعلومات المتقدمة معلومة الاسطقس فان الاسطقسات هي عبارة عن المركبات الاولى والباطنة للشيء . قال القديس توما : الاسطقس هو ما يتركب منه شيء اولاً وهو فيه . والحال ان العلة المادية تعرف بانها هي ما يصنع منه شيء . فالاسطقسات اذا هي علة مادية . فلا يصح ان يقال على الاسطقسات لفظ العلة باطلاقه كأن يقال الاسطقس هو العلة . بلا قيد « المادية » . لان لفظ العلة على ما قاله القديس توما يطلق على اكثر مما يطلق عليه الاسطقس لان العلة يقال على كل ما يتوقف عليه شيء في وجوده وفي تكوينه وصيرورته . وهذا الاطلاق شامل لما هو خارج عن الشيء ولما هو فيه مما لا

يتركب منه الشيء . اولاً واما الاسطقس فهو مقصور الدلالة على ما يتركب منه شيء . اولاً وهو فيه . فتأمل .

رابعاً السبب : ثم ان المبادئ والعلة وكذا الاسطقسات يقال فيها انها اسباب الاشياء . فان سبب الشيء هو ما يفهمنا ذلك الشيء بتعلقه بماهية الشيء . او لمساعدته في وجوده . فاسباب الاشياء اذا هي مبادئ تلك الاشياء وعلاها من حيث نسبتها الى العقل الذي يحاول فهمها الى تلك الاشياء . وعليه فيكون قولهم « سأل عن سبب شيء » او « بين سبب شيء » او حادث او وجود ما « معناه طلب شرح الشيء او اوضحه وبينه شرحاً .

والحال ان شرح الشيء او تفسيره انما هو قائم بايضاح مبادئه الباطنة التي تقوم بها وعلة التي اثرت في وجوده .

فسبب جوهر ما هو المبادئ الباطنة التي يقوم بها ذلك الجوهر . واما سبب اوجود الخارج فهو قائم بالمبادئ الخارجة التي احدثت بقوتها ذلك الوجود .

اذا اعتبرت المبادئ التي تقوم بها ماهية ما او يتوقف عليها وجود شيء ما كلاً منها (اي من المبادئ) على حدة فيقال حينئذ في ذلك المبدأ انه السبب الناقص للشيء . وان اخذت تلك المبادئ بمجملتها ومجموعها فمجموع تلك المبادئ يقال له السبب الكافي للشيء . وعليه فاذا قلت فهمت السبب الكافي لهذا الشيء . ولهذا الوجود فيكون معنى كلامك انك احطت علماً بمجموع المبادئ التي تقوم هذا الشيء او

وتتحد معها اتحاداً باطناً فيتكون عنهما جوهر من نوع معين .

واما العلة الفاعلة فهي المبدأ الخارج للحركة

واما الغاية فهي ما يؤثر في الفاعل عطفاً او ميلاً طبعياً او نزعة فطرية . فترى ان هذه العلل لا تتفق في معنى واحد من معانيها يقال عليها جميعها باشتراك التواطؤ . وعليه فليس لفظ العلة جنساً انواعه العلة الفاعلة والمادية والصورية وليس بين هذه العلل تشابه الا على ضرب من ضروب التشكيك والتناسب .

واما ما هو وجه التشابه المشكك فيها وما المراد بلفظ العلة بوجه الاجمال والاطلاق فاليك بيانه في البحث التالي فتفهمه .

البحث الثاني

في المبدأ وفي العلة وفي الاسطقس وفي السبب

(٢٠٥) ان معنى العلة ينطوي تحت معنى اعم هو تصور المبدأ . فان كل علة مبدأ ولا يعكس اي ليس كل مبدأ علة .

اولاً والمبدأ اما ان يعتبر بمعناه الوضعي الاشتقاقي او بمعناه الحصري الفلسفي .

(١) م : المبدأ في اللغة مصدر ميمي واسم مكان من بدأ بالشيء افتتحه وبدأ الشيء اخذ فيه وفعله . ويطلق عند الحكماء على السبب . وقيل المبدأ يشمل المادة وسائر الاسباب الصورية والفائية والشرائط . وجمعه مبادئ بالهمز . وتطلق المبادئ على ما نتوقف عليه مسائل العلم وعلى الاسباب وعلى الاعضاء الرئيسية . والاسطقس لفظة يونانية بمعنى الاصل وهو عبارة عن اربع طبائع

« ١ » فان اعتبر بمعناه الاول فلا يدل الا على معنى تقدم شيء على شيء آخر تابع له . فليس من مقتضياته الذاتية ان يكون اول ولكن من مقتضياته ان يكون متقدماً على شيء آخر لاحق له . على ان لفظ اول يدل على شيء لا سابق له ولفظ المتقدم يقال على سابق له شيء تابع له . وبهذا المعنى يكون الطرف الذي يتبدى الشيء فيه بالحركة الناقلة من مكان الى آخر مقولاً فيه انه مبدأ حركة المتحرك كطرف الطريق فانه مبدأ للشيء . وكذا يقال في النقطة انها مبدأ الخط وفي الصبح انه مبدأ النهار .

« ٢ » ان اعتبر المبدأ بمعناه الحصري الفلسفي فانه يدل به على المعنى المتقدم مع زيادة في نسبة تعلق الحد الثاني او المبدؤ بالحد الاول او المبدأ . فليس الحد الثاني لاحقاً بالاول وتابعاً له فقط وانما بينهما اقتران باطن بل الثاني يتوقف على الاول توقفاً وضعياً ثبوتياً .

وليس كل ما يكون تابعاً لغيره يكون متعلقاً به هذا التعلق فان الساعة الثانية من النهار مثلاً هي تابعة للساعة الاولى منه ولكن بينهما

وتسمى العناصر الاربع وهي عندم الماء والارض والهواء والنار ويجمع اسطقسات . قال ابن رشد : الاسطقس يقال اولاً على ما اليه ينحل الشيء من جهة الصورة وبهذا يطلق على العناصر الاربع . وقد يقال الاسطقس على الذي يرى انه اقل جزء في الشيء على ما يرى ذلك اصحاب الجزء الذي لا يتجزأ . وقد يقال على مبادئ الاشياء . والسبب في اللغة الحبل وما يتوصل به الى غيره فيقال تسبب به اليه اي توصل وفي الكليات يقال للطريق سبب والسبب عند الحكماء يرادف العلة .

أثرت فيه الوجود . وكذا لو قلت فهمت السبب الكافي لوجود هذا الشيء
فمعنى قولك هو أنك فهمت وعلمت ما أوجد هذا الشيء اعني أنك علمت
أن هذا الشيء توقف وجوده على علة كذا وهذه العلة لا علة لها . وهذا في
حد قولك أنك أدركت آخر عل وجود هذا الموجود .

فبين العلة والسبب فرق اعتباري لطيف لأن بين العلة ومعلولها
تمييزاً حقيقياً وأما بين السبب ومسببه فقد لا يكون التمييز إلا من قبيل
التمييز الذهني المؤسس أي المسنود إلى طبيعة الشيء .

الباب الثالث

في نسب التقدم والتأخر بين العلل

❖ الفصل الأول ❖

في أن العلة الغائية تتقدم غيرها بممارسة عليها

(٢٠٦) أن الحركة الطبيعية تستلزم إدخال صورة عارضة أو جوهرية على
الموضوع الذي يقع عليه فعل العلة الفاعلة الحركة وعليه فيكون فعل
العلتين المادية والصورية رتبة بعد رتبة العلة الفاعلة اعني أن فعلها متأخر
عن فعلها . والحال أن العلة الفاعلة تستفيد هي نفسها من العلة الغائية
منصرفاً وتعيين وجهتها . فإذا العلة الغائية هي أول العلل بل قل هي علة
العلل^(١)

(١) قال القديس توما: أن العلة الفاعلة والغاية تتقابلان لأن العلة الفاعلة مبدأ
الحركة والغاية حمها ومنتهاهما . وكذا قل في المادة والصورة لأن الصورة تعطي الوجود

والمادة تقبله فإذا العلة الفاعلة هي علة الغاية والغاية هي علة العلة الفاعلة . أما كون
العلة الفاعلة هي علة الغاية فذلك بالقياس إلى الوجود لأن العلة الفاعلة إذا تحركت
فتنفي إلى هذا وهو أن تحصل الغاية . وأما الغاية فهي علة العلة الفاعلة لا بالقياس
إلى الوجود بل بالقياس إلى ماهية العلية (أو معنى العلية) وذلك لأن العلة الفاعلة
هي علة من حيث هي تفعل ولكنها لا تفعل إلا من أجل الغاية وبسبب الغاية وعليه
فكانت العلة الفاعلة إنما تستمد عليها من الغاية (علم كلي ف ٢ عدد ٢) وقال في
القراءة ٣ ما ثمرية : يجب أن تعلم أن الغاية وإن كانت آخراً في الوجود في بعض
الاشياء فهي متقدمة دائماً من وجه العلية ولهذا يقال فيها أنها علة العلل لأنها علة
العلية في كل العلل أما كونها علة العلية في العلة الفاعلة فقد قدمنا شرحه والحال
أن العلة الفاعلة هي علة العلية للمادة والصورة . اهـ . (عن مطول مرسية)

(م) « أ » العلة الغائية تقدم العلة الفاعلة والعلة الصورية . أما تقدمها
عليها فلأنها كما قاله القديس توما هي المحرك الأول ولو في النهن للفعل ولايجاد
الصورة في الخارج وتليها العلة الفاعلة التي هي حد واسط بينها وبين العلة الصورية
لأنها إذا تحركت من الغاية فتدأب متحركة إلى اصدار الصورة فتكون العلة الصورية
هي الحد الأخير للفعل المنعول . وأما العلة المادية فهي بعد فعل الخلق لها التقدم على
العلل الثلاث الأخرى . هذا في التقدم

« ٢ » أما من قبيل الشرف فالعلة الصورية اشرف من العلة المادية لأن
المكمل (بالكسر) اشرف من المكمل (بالفتح) والعلة الفاعلة اشرف من كليهما
ولكن لما كانت هذه العلة أي الفاعلة إنما تفعل مدفوعةً بالعلة الغائية كانت هذه
هذه أي الغائية اشرف منها .

« ٣ » أما من جهة الخلق فالقول الشائع بينهم أن الحال على بعضها لبعض
لأن الفاعل لا يتحرك أن لم تدفعه إليه غاية والغاية لا تنال والمعلول لا يتحقق من
دون العلة الفاعلة والصورة لا يمكن دخولها إلا على مادة وكذا المادة لا تقوم من
دون صورة وكذا نعلق العلل بعضها ببعض (فرج)

علاقة ارتباط خارج فليس يطلق على الساعة الاولى لفظ المبدأ بمعناه الثاني وليست تلك حال المبدأ بمعناه الحصري لان المبدأ بمعناه الحصري ينبغي له ان يكون مرتبطاً بمبدؤه بعلاقة اقتران باطن وحقيقي وهذا هو الشرط الاول له ثم قد يكون شيء ما له مع اشياء اخرى تابعة له علاقة اقتران باطن ولكنها قد لا تتوقف عليه توقف وجود بمعنى انه لا يؤثر فيها اثرًا وضعياً ثبوتياً فلا يكون هو مبدأ لها . مثلاً بين العدم (١) والوجود دخول صورة جديدة على المادة علاقة اقتران باطن الا ان العدم مع ذلك لا يؤثر في دخول الصورة اثرًا ثبوتياً وعليه فليس العدم مبدأ لدخول الصورة . وعليه فلا يكون شيء مبدأ لغيره (بحصر معنى المبدأ) الا بشرطين معاً اولهما ان يكون بين الاول والثاني علاقة اقتران باطن وحقيقي وثانيهما ان يكون الاول موقعاً على الثاني اثرًا ثبوتياً اي وضعياً واقعياً

« ٣ » المبدأ بمعناه هذا الحصري يقال على ما يتقوم به شيء تقومًا باطنًا وعلى ما يصدر عنه شيء وعلى ما يعرف منه وبه شيء . وقد عرفه ارسطو قال : هو ما منه يكون او يصير او يعرف شيء ما . اعني هو حدث اول تصدر عنه ماهية شيء او صيرورته وتكوّنه او معرفته . ومبدأ الوجود ومبدأ الصيرورة يطلق عليهما اسم المبدأ الوجودي واما التصديقات التي تؤدينا الى معرفة تصديقات اخرى فيسمونها بالمبادئ المنطقية او المبادئ مطلقاً .

(١) م : يراد بالعدم هنا ان لا توجد في المادة الصورة المعينة التي من شأنها ان توجد فيها مع انها اي المادة مبدئية ومعددة له . ويعبرون عنه بالعدم والملكية .

وكلامنا هنا مقصور على المبادئ الوجودية . فنقول :

« ٤ » من الضرورة ان يكون المبدأ له تقدم ما ولكن ليس من الضرورة ان يكون ذلك التقدم من قبل التقدم بالزمان بل قد يكون تقدمًا بالطبع فقط . فالتقدم بالزمان يستلزم تعاقبًا زمنيًا . مثلاً بين الدقيقة التي تخلق فيها النفس وبين التي تكون فيها النفس صورة للجسد ليس من تعاقب زمني بل نظام طبيعي اي ترتب طبيعي .

واما التقدم بالطبع فهو قائم بان يكون وجود المبدوء متوقفًا على المبدأ المتقدم فيما ان وجود هذا اي المبدأ هو غير متوقف البتة على وجود ذاك اي المبدوء . مثلاً ان اتحاد النفس بالجسد يستلزم بالطبع خلق النفس وتنبؤ المادة التنبؤ اللازم لقبولها واما خلق النفس فليس متأخرًا عن اتحادها بالجسد بوجه من وجوه التقدم مطلقاً . وان التقدم بالطبع قد يزاوجه التقدم بالزمان وقد ينفرد الاول عن الثاني اي انهما قد يقتربان وقد يكون الاول ولا يكون الثاني وفي هذه الصورة الاخيرة يقال حقيقة وبحصر المعنى ان التقدم هو تقدم بالطبع .

ثانيًا ثم ان المبادئ الوجودية يقال حقيقة على ما يقال عليه العلل فتكونان من المترادفات . على ان العلة تحد بانها هي كل ما تتوقف عليه حقيقة شيء او صيرورته توقفًا ثبوتياً .

ولكن بين المبدأ والعلة فرقًا دقيقاً وهو ان لفظ المبدأ يتضمن معنى نسبة صدور بينهما وبين مبدوئه ولفظ العلة لا يتضمنه واما في ما خلا هذا الفرق فالمبدأ والعلة يترادفان معنى . ان ايمة الفلسفة المدرسية يسمون

❖ الفصل الثاني ❖

في ان رتبة الغاية في العمل عكس ربتها في الية

(٢٠٧) ان ما كان في الية الغاية الاولى فهو المعلول الاخير في

العمل واليك يئانه :

هذا مهندس خطر ياله ان يعمل آلة بخارية غرضه منها ان يخرجها
القطارات على السكة الحديدية فلكي يحقق قصده ويخرج غرضه الى
العمل تراه بصور آله ويضبط نظام اجزائها ويحكم ترتيبها ثم يحسب
بتعديل صلابة وقوة كل قطعة منها ثم وثم الى ان يشرع في تركيبها
وآله لا تتحرك ولا تجر القطارات الا بعد انجاز كل تلك الاعمال
الاستعدادية المختلفة ووضعها على الخط الحديدي . فترى من ثم ان ما
فواه المهندس بادىء بدء لا يخرج الى العمل الا اخيراً .

هذا وبعد ان بحثنا عن العلل في الباب الثاني من هذا الكتاب ثم
عما بينها من وصلة تناسب في الباب الثالث . بقي علينا ان نتكلم على
معلول العلل العام وهو نظام الطبيعة وقد عقدنا له الباب الرابع التالي .
فتكلم في الفصل الاول منه على النظام الباطن المستقر والتحقق الوجود
في كل واحد من موجودات الطبيعة . ونبحث في الفصل الثاني عن
النظام الخارج العام وهو الحاصل عما بين الموجودات من تناسب الغايات
الخارجة .

الباب الرابع

في معلول العلل العام وهو نظام الطبيعة

❖ الفصل الاول ❖

في معلول العلل القريب وهو النظام الباطن لاعمال الطبيعة

البحث الاول

في حدة النظام^(١)

المطلب الاول

في تعريف النظام (عن المطول بتصرف قليل)

(٢٠٨) ان سير افعال العلل على وتيرة مستقيمة ونقط مطرد يولد
بينها مجموع نسب يتقوم به نظام الطبيعة . واتنا تندفع بالطبع الى نفس
النظام والعالم يصرف همه الى معرفته ويجعله مرمى مباحثه الطوال ومحط
اعمال رويته فما هو النظام اذاً .

النظام يتضمن اولاً معنى الكثرة وثانياً معنى التعاقب وثالثاً معنى
الوحدة .

(١) م : النظام في اللغة مصدر من نظم الشيء الى الشيء ضمه وانه ويراد
به الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ ولذا لاك الامر وقوامه وتريد به هنا معناه الاول وهو
ضم اشياء بعضها الى بعض ضمّاً بطلق على تلك الاشياء اسم الواحد .

« ١ » اما معنى الكثرة فلأن النظام يكون في اشياء متعددة متميز ومتميز بعضها عن بعض

« ٢ » اما معنى التعاقب فلا أنه يستلزم في تلك الاشياء المتعددة المتميزة بعض النسب من التعاقب والتابع المنسق

« ٣ » اما معنى الوحدة فلأن النظام يقوم ايضاً بان مبدأ واحداً بعينه يتكلف بتدبير تلك النسب . قال القديس توما في ق ١ س ٤٧ ف ٢ من خلاصته اللاهوتية : النظام لا يُدَلَّ به الا على معنى المتقدم والمتأخر بين اشياء متمايزة ومتمايزة تحت مبدأ واحد (مم : اي تقدماً وتأخراً مرتين على مبدأ واحد) اه .

فيقال مثلاً فلان جعل كتبه على نظام او نظم كتبه اذا رتبها صافاً الواحد بعد الآخر بحسب ما يقتضيه مبدأ وحدة واحد . ولهذا صح ان يقال ان النظام هو الوحدة في الكثرة او الوحدة في المتخالفات او الوحدة مع الاختلاف .

وان قيل ما هو مبدأ الوحدة فيجب هو وجه الاعتبار الذي يتوخاه الفاعل عند عقده النظام اعني هو الغرض الذي يقصده الفاعل من عمله المنظوم . مثلاً ترتيبك للكتب يختلف مبدأ الوحدة فيه باختلاف ما تقصد في صفها من اعتبار خواها او اعتبار حجمها كأن ترتبها على صف يقتضيه حجم كبيرها او ترتيب سياق خواها ومضمونها . فيكون مبدأ الوحدة الاول في النظام هو الغاية المقصودة من العمل المنظوم . ولهذا عرفه القديس توما تعريفاً ادق من التعريف الاول قال : هو

جعل الاشياء موافقة لغايتها موافقة محكمة اوسوق الاشياء الى غايتها على وجه شديد فان كان هذا توفيق الاشياء لغايتها هو صنع الانسان فيوصف النظام بالصناعي وان كان فعل الطبيعة فهو نظام طبيعي .

فالصناعة هي المبدأ الخارج للنظام واما الطبيعة فبدوّه الباطن . وان بين النظام الطبيعي والنظام الصناعي عمومًا واشتراكًا من وجه ان كليهما يرمي الى جعل الوسائط ملائمة لادراك الغاية .

قال القديس توما : لو ان الطبيعة تبني بيوتاً لكأن تمشي على ما تمشي عليه المهندسون فتضع الاساس اولاً ثم تقيم الجدران ثم تغطيه بالسقف تكملة للبناء . اه .

المطلب الثاني

في النظام الغائي او نظام التعلق وفي نظام الحس او نظام الترك وفي تعريف النظام بوجه العموم (عن المطول ببعض تصرف)

(٢٠٩) « ١ » ان الاشياء المرتب بعضها مع بعض والمضموم بعضها الى بعض على وجه يقصد به ادراك غاية ما يمكن اعتبارها اية تلك الاشياء ونزولها منزلة وسائط الى غاية . ونسبة الواسطة الى الغاية هي نسبة تعلق وعليه فاشهر ما يقال عليه اسم النظام هو نظام التعلق « ٢ » وايضاً يمكننا ان ننزل تلك الاجزاء المختلفة المرتبة لامنزلة وسائط الى غاية بل منزلة اسطوانات مختلفة يتألف منها كل واحد .

وحيث أن النظام الحاصل عن تألف تلك العناصر المختلفة وتآلفها نطلق عليه اسم نظام التركيب أو التألف أو الانتساق .

فبدأ الوحدة في نظام التعلق هو الغاية . وأما الوحدة في نظام التركيب والتساق فهي وحدة تألف وانتساق ومبدأها هو العلة الصورية أو الصورة . قال القديس توما : الأجزاء تنزل منزلة المادة والكل منزلة الصورة .

« ٣ » وان نظام التعلق يطلقون عليه بالغلبة اسم النظام الغائي وأما نظام الانتساق والتركيب فأغلب ما يطلق عليه اسم نظام الحس .

وان النظام في الحقيقة ليس نظامين بل نظام واحد مع اختلاف في اعتباره لان النظام الغائي لا يختلف عن نظام الحس الا باختلاف اعتبار وذلك لان الغاية الباطنة في اشياء الطبيعة ليست في التحقيق مختلفة عن العلة الصورية بل متحد معها . وأما اختلافهما الاعتباري فمن جهة ان العلة الغائية هي مقدمة في الذهن على العلة الصورية كما مرّ بك في مقامه . وعليه فلما كانت العلة الغائية هي مقدمة في الذهن على العلة الصورية وكانت الغاية هي المبدأ الذي ترجع به الاشياء الى الوحدة في كل واحد كان ان النظام الغائي يسيطر على نظام التركيب .

(٢١٠) فيحصل مما تقدم ان النظام يعرف بوجه العموم بأنه :

احكام ضم الاشياء بعضها الى بعض وضبط ترتيبها بحسب النسب التي تقتضيها غاية مشتركة بينها : هذا فالشطر الاول من الحد يتعلق بنظام التركيب وأما الشطر الثاني فيتناول نظام التعلق .

وقد عرفه القديس اغسطين قال : النظام هو جعل الاشياء المتشابهة او اللامتشابهة كلاً في مرتبته اللائقة به ^(١) .

وهذا التعريف شامل للصفات المقومة للنظام . اما صفة الكثرة فيدل عليها قوله « الاشياء المتشابهة او اللامتشابهة »

واما صفتا التعاقب والوحدة فمدلول عليهما بقوله « جعل كل في المرتبة اللائقة به »

والسبب الصوري في النظام قائم بقوله « جعل كل في مرتبته » فتأمل .

(٢١١) اما علل النظام فاليك بيانها : فالعلة المادية للنظام هي الاجزاء المتعددة الداخلة في تركيب كل واحد او التي تكون بمثابة وسائط لغاية واحدة .

واما الوضع الذي يكون به كل من تلك الاجزاء آخذاً مرتبته وقائماً بالعمل المدعوه له في المجموع فذاك الوضع او تلك الهيئة هي العلة الصورية للنظام .

والعلة الفاعلة هي ذلك المبدأ الخارج الذي رتب ذلك الترتيب ونسق ذلك النظام . ثم الترتيب نفسه علة الغائية في غاية النظام اي ما من اجله اقيم ذلك النظام .

فيستدل مما تقدم ان نظام الطبيعة لم يكن فعل الاتفاق والصدفة

(١) م : يُراد بلفظ اللائقة به الملائمة له باعتبار طبعه او شرفه او اصله بالقياس الى الغاية المشتركة بين الاجزاء . والمنقصودة من ذلك التركيب .

وانما يتحقق وقوعه بتوقف على علل غائية " .

المطلب الثالث

في ان نظام الطبيعة دليل قاطع على وجود علل غائية

(٢١٢) تصوير المسئلة . ان العالم باجزائه ومجموعه يبدو لنا بمجلى نظام مركب لا ينقطع تجده . والحال ان وجود النظام وثباته على وجه الاستمرار امران يتوقفان على علل غائية فاذا توجب علل غائية . اثبات الكبرى . اننا نرى في العالم مظاهر نظام عام ومطلق . ثم نظاماً اضافياً بين الاجزاء بعضها لبعض وبين جميع الاجزاء والكل المتتركب منها . وايضاً نرى انه يتحقق في العالم بواسطة العوامل التي تكرر افعالها وتتجدد بلا انقطاع نظام ثابت ومستمر وعام وازدادي . هذا بالجملة فلنأتين على تفصيل ذلك فنقول

« ١ » نذكر لك مثلاً على النظام العام النظام القائم في الاجسام

(١) م : يقسم النظام باعتبار مادته وباعتبار صورته . اما باعتبار مادته فالنظام اما طبيعي واما منطقي (اي ذهني) واما ادبي واما صناعي او جعلي . فالنظام الطبيعي محله في اشياء الطبيعة . والمنطقي محله افعال العقل . والادبي محله افعال الارادة . والصناعي يتم في اعمال الصناعة . وانما لا نذكر هنا النظام الفائق الطبيعة لان محل البحث عنه في علم اللاهوت .

واما باعتبار صورته او تركبه فانه يختلف باختلاف وجوه التقدم والتأخر . فان نظر فيه الى التقدم والتأخر بالزمان فيوسم النظام بالزماني . او بالمكان فيسمى النظام المكاني او المحلي . او نظر فيه الى الغائية فالنظام حينئذ غائي او نظام الية . او نظر فيه الى المبدأ فالنظام يوصف بالسبي الى غير هذا مما يمكن اعتباره فيه (فرج)

الآلية . سوف ترى في علم الحي ما يحكم تنسيق الاجزاء المختلفة التي تقوم بها الخلية الحية وما ابدع توافق اعمالها واشد تماثلها واحسن تعلق بعضها ببعض وكل ذلك قصداً لادراك خبير الجسم الآلي وايضاً انك ترى مثل هذا النظام ومثل تلك الوحدة وذلك التلاؤم

والتماثل في الاجسام الآلية التي هي اعلى مرتبة اي في الانسان « ٢ » ثم ان موجودات الطبيعة لا تقتصر على ايجاد النظام في تركيبها الباطن بل ياتلف بعضها مع بعض بوصل نظام اضافة . فان عمل الكلوروفيل (اي المادة الخضراء في خلايا ورق الاشجار) وتنفس الحيوان يحفظان في الجو مزيج الاوكسجين والكربون الذي يسهل الحياة للعنصرين النباتي والحيواني وهذا هو النظام الازدادي الجزئي . ثم لك مثال عجيب على النظام الازدادي الشامل في شرائع المخلوقات كما هي شريعة النقل والتجاذب العام ثم شرائع موازنة القوى في الطبيعة وثبات القوة الفاعلة وقرارها .

« ٣ » ايضاً نرى ان مشاهد الطبيعة لا تحول عن التحول بل هي تتغير وتقلب بلا انقطاع بحيث لا يرى العالم واحداً مع نفسه بين دقيقة واخرى مختلفة عنها . ومع ذلك فانا نرى ان النظام في العالم مستمر راسخ القدم رغمًا عما فيه من تعاقب التحولات وتوالي تباير الادوار في هذا الملعب العام . فان كل طائفة فيه متماثلة الطبيعة تبجل لنا بمجلى نظام باطن ثم نرى ان ما هو قائم بين الموجودات المختلفة من نسب الترتيب ووصل التعلق لا ينفك مستمراً على حاله . فحصل من ثم ان في العالم نظاماً

محققاً في موجودات الطبيعة يحملتها وبين افرادها وان هذا النظام له من
القرار والثبات ما يدهش العقول .

(٢١٣) اثبات الصغرى . ذهب القوم في شرح نظام العالم
مذهبين مذهب الميكانيك ومذهب الاعتمادية لارسطو وللقديس توما .
فبعد اصحاب الميكانيك انه ليس من علل الالاعلة ولا وجود
للعلة الغائية لان العناصر التي يتألف منها العالم لا اعتماد لها ولا ميل فيها
الى تحقيق نظام اياً كان هذا النظام . فانها اي تلك العناصر خلية من القرض
سواء لها النظام ام الاضطراب والاختلاط . فقول : ان هذا المذهب لا
يقوى على شرح نظام العالم بل هو في عجز عن بيانه واليك تفصيل ذلك .
« ١ » فهذه حوادث النظام العام كيف يتكلف شرحها مذهب
الميكانيك . يقول اصحابه ان الاجسام الكيماوية التي تتركب منها الاجسام
الآلية الحيوية لم تكن معدة من قبل لان تدخل في مركب آلي حي
وليس فيها سابق استعداد لان تؤلف جسماً آلياً ولا لآلياً . وانما هي
خلية « من مثل ذلك الاستعداد اياً كان .

(١) م : اريد بلفظ الخلية من خلا منته صغير وفراغ ما كانت من الاشياء
حارياً عن تعيين باطن او صفة خاصة . والعلة اذا لم يكن فيها ما يمينها باطناً الى فعل
ما تفعله فاقول فيها انها علة خلية عطلة Indifférente . مثلاً زهر الترد المكعب
الذي يحيط به ستة مربعات يقال فيه انه علة خلية اذا رمته فانه يعطيك هذا او
ذاك من اوجه الستة بلا تعيين وكما رمته منتظراً منه عدة ستة مثلاً فكثيراً ما يحيط
صعك والغلبة عليك اغلب اذ ليس فيه ما يحقق او ينطب ظهور هذا المربع منه على
ذاك . واما اذا وجدت من حيل دهائك في الرمي الى تغليب ظهور وجه على ذاك

فهي تصلح لان تبقى على حال بساطتها او ان تدخل في تركيب
جسم آلي او جسم حي على حد سوى . والحال انه من الممتع ان اجساماً
خلية من التعيين والتأهب الى هذه الحالة او تلك تدخل بقياس مطرد
وقاعدة مستمرة في تركيب ما معين يقوم به الاساس الكيماوي للجسم الآلي
وذلك لان كل معلول يستلزم له علة كافية مساوية . والحال ان
المركبات الخلية غير المعينة لهذا التركيب او ذاك لا يمكن ان تكون سبباً
كافياً شارحاً لتألف مركبات معينة .

ثم زد على ذلك ان العناصر المادية اذا تركت وشأنها تفعل فعل نفسها
فانها تقاوم وتخالف النظام العام للجسم الذي يتقوم منها فان كثيراً من
الصفات العامة المتصفة بها قواها القاعلة هي مضادة لنوع القوة القاعلة
الخاصة بالموجودات الحية . فانتا نرى مثلاً في عالم الجمادات ان المركبات
الكيماوية تكون في اعظم مرتبة من الثبات والقرار واما في الموجودات
الآلية فهي بخلاف ذلك لان نفس تلك المركبات الكيماوية الآخذة في
عالم الجمادات اعظم نصيب من الثبات هي يتألف منها في عالم الحي مركب هو
في احط مرتبة من مراتب الثبات والقرار بل يكون اشد تقلباً وتحولاً .
فينتج من ثم ان المركبات الكيماوية للاجسام الحية اذا تركت وشأنها تفعل
فعل نفسها فيستحيل معها قيام القاعلية النوعية الخاصة بالاجسام الحية .
فهذه مركبات الغذاء مثلاً من طبعها ان تتحد بسهولة اذا لامسها
فعل الحرارة او الاملاح او الحوامض فكيف يمكنها ان تثبت رغماً عما
فكان الزهر معداً لهذا الظهور دون غيره فلم يعد علة عطلة خلية .

يقع عليها من تلك التأثيرات والافعال المتعددة في حال ما تهضمها المعدة وتتناوب عليها افعال الآلات .

فاذا لا يكون الاتفاق سبباً كافياً لشرح النظام العام بل نسبة النظام العام الى الاتفاق ضرب من التناقض .

« ٢ » كذا قل في النظام الاضافي لان القوى غير المتعينة لا يمكن لها ان تكون سبباً شارحاً لظهوراته ووقائعه بل هي احرى ان تخالفها وتمنع حدوثها . واليك مثلاً على ذلك .

ان تركيب الهواء الجوي من الاكسجين والازوت والايديروجين والكربون بكمية معلومة وفي حالة مسماة تنعش به الحياة في النبات والحيوان تحت كل سماء وفي كل خط من خطوط العرض فلو تركت تلك العناصر وشأنها تجري مجراها لكانت كما يقولون غير متعينة ولا متبينة لامتزاج نافع او غير نافع بل ربما كانت لا نفع فيها بل مضرة للاجسام الحية فيحصل من ذلك ان العناصر غير المعينة بذاتها لا تكون سبباً كافياً لشرح هذا الحادث العجيب وهو توافق تلك القوى وتناصرها بوجه مطرد على ادراك غاية صالحة . بل كان الامر بعكس ذلك لان المبادئ التي ينسبون اليها وقوع هذا الحادث العجيب الذي هو من النظام الاضافي بدلاً من ان توجد فانها تجعله متمماً ومستحيلاً لانها ليست موجهة لايجادها .

ولو ان الحال كما يزعمون لكنا نرى الحيوانات بتنفسها تنفث بلا نهاية الحامض الكربوني في الجو وتمتصه النباتات بلا انقطاع باجزائها الخضراء . ولكن كل من طائفتي الحي تعمل بمعزل عن الاخرى لا

ترابطها مع اختها وصلة اعتماد او نسبة غاية ولاضحى حيثز متمماً وجود جوتاً على حاله الحاضرة مع انه لا يستقيم بدونه جريان الوظائف الحيوية على قانونه وقياسه . وخلاصة القول ان العلل الخلية اي غير المتعينة يتنقض معها النظام الاضافي الذي يربط موجودات الطبيعة بعضها ببعض اعني ان الاتفاق بدلاً من ان يشرح هذا النظام يجعل كل فرد من افراد الموجودات وكل نوع من انواعها وكل طائفة من طوائفها فاعلاً على طريقته وسمته بمعزل عما سواه وحيثز فلا اقل من ان تلاقي تلك الاشياء بعضها ببعض يورث الاختلاط وبولد التبليل لا النظام .

« ٣ » اما استمرار النظام واعني به ثباته بان يبقى راسخ القدم صابراً على توالي تغييرات الاجسام وتعاقب اختلاف اعمالها (كما هو ظهور الازهار والثمار في حولها واوانها بفعل الفصول) فهذا الثبات لا يمكن ان ينسب الى فعل الاتفاق على انه السبب الكافي لشرحه . لانه ان كانت العلل الفاعلة التي تفعل بالاستقلال ومعزل عن علل غائية كما يزعم الخصوم لا تصلح سبباً كافياً لشرح وجود النظام العام والنظام الاضافي فهي (اي العلل الفاعلة بالاستقلال) اولى ان لا تكون سبباً كافياً لشرح ثبات النظام واستمراره . بل قل هي افعل في تقضه وذلك اذ كانه منها في حفظه . فالنظام العام اشد به يرسخ وتعاقب فيه على التناوب انوار مختلفة ومشاهد متنوعة مسوقة افرادها الى غايات خصوصية هي من طبيعة واحدة وموجهة بجهتها وحذافيرها الى غاية عامة شاملة . والحال لو انزلنا بحارة ان الاتفاق عرض له مرة ان يعقد نظاماً خصوصياً (كما هو نظام

الجسم الآلي مثلاً) او نظاماً اضافياً خصوصياً (كالنظام الحاصل عن تبادل علائق الارتباط بين طائفتي الحي من نبات وحيوان) او نظاماً عاماً كما هو نظام العالم المشهود لكان من المحتسب مع ذلك ان يثبت النظام مستمراً بعد قيامه ولو دقيقة من الزمان لانه لا يلبث ان يعقبه الاختلاط على الاثر ويحل عقوده ويشق عصاه مفرقاً شمله ولا يكون الاتفاق كافلاً للقيام برعايته وصيانته . وذلك لان كل عنصر لما لم يكن معداً من نفسه ومتعيناً من طبعه الى ضرب من التركيب بالافضلية على تركيب آخر فليس من سبب موجب لتقيده بهذا التركيب الذي افقه للمرة الاولى بطريق الاتفاق مما لا بد له من سبب يقوم بحفظه ورعايته . بل الاخرى ان يتوقع حيثئذ انقراط قلانس النظام ويشتر بجوائح الاختلاط والاختباط لانه رُبَّ مركبات عديدة متروكة وشأنها تنأب بلانهاية عاملة على تقض ما يفعله غيرها مما يستدعيه حفظ النظام وصيانة حرمة . خلاصة ما تقدم ونتيجته ان كلاً من النظام العام الذي تبدو مجاله في الافراد والانواع والاجناس والنظام الاضافي الخصوصي والعمومي ثم نبات النظام واستمراره فكل ذلك يستلزم سبباً كافياً . والحال ان الاتفاق لا يكون سبباً كافياً لذلك بل بالعكس اعني انه اسبب الاتفاق يستدعي التشوش والاختلال والاختلاط .

فاذاً نظام العالم يستلزم بالضرورة مبادئ تحدد اندفاع العناصر والاسطقات الى ما هو خير النوع وتعين نزعة النظامات الخصوصية الى ما هو خير الانواع وطوائف الموجودات الحية ثم تحفز جملة الموجودات

الى الخير العام دفهاً سوياً ومستمراً لا يأخذه ملل ولا تقطع .
والحال ان مبادئ النظام المطلق (الذي هو مستند النظام الاضافي الخصوصي والعالم) انما هو الصور النوعية الخاصة بكل طائفة من طوائف الموجودات الطبيعية وذلك لان الصورة النوعية هي المبدأ الباطن لخواص تلك الطائفة النوعية . والحال ان الخواص انما هي التي تدبر في كل نوع سير فعله وانفعاله وهي اساس ما بين موجودات الطبيعة من النسب التي 'يعبر عنها بالشرائع' . فاذاً الصور النوعية الخاصة بكل طائفة من طوائف موجودات الطبيعة هي السبب الباطن والاصيل لنظام الطبيعة .

والحال ان هذه الصور النوعية هي ما هي لا تنفك عما هي عليه ولها قوى تفعل على نمط خاص بها لانها نوعية وان استعداداً باطناً يسمونه قصد الطبيعة او نزعة الطبيعة يصرف افعال فاعلية تلك القوى توجهاً نحو غرض باطن واحد بعينه هو خيرها وانما هذا الاستعداد الباطن هو في القوى مبدأ لما يعرف بالاعتماد المستقر الملازم ومعلول قريب وخاص للعللة الغائية .

«٤» ان البرهان الذي اسبينا شرحه الى الآن يحيط به شعور عامة القوم . ألا وان أمياً من الشعب اذا سمع اصحاب الميكاسم يتشدقون متفلسفين فتعرض لسانه يادرة جراب مفهم مصمت فيقول: اتفاقكم لم يرين لنا بيتاً قط الدهر ولن يبينه ابد الآباد . فمن الحاققة ان ينسب اليه اي الاتفاق ما هو من عجائب الطبيعة كمش الطير وخلايا النمل فان كان لا يقوى

على إيجاد آخر دولاب من دواليب آله فكيف يقوى على ابداع مثل هذه الآلة البديعة التي هي العين آله البصر مثلاً (ما اقبلت تهافت المتفلسفين) (عن المطول) . هذا فلنأين الآن الى ما جرنا اليه هذا البحث وهو كون الاعتماد دليلاً على العقل فنقول .

المطلب الرابع

ان الاعتماد (الميل الى الغاية) لدليل على العقل

(٢١٤) انا حالما نرى نظاماً في عمل ما يتبادر الى ذهننا اننا بازاء علة عاقلة صنعته . وهذه بديهية رشيدة لان وضع اشياء متعددة على غط منسوق ومحكم تناسب ثم تعليقها بغاية امران يشقان عن تداخل العقل في ذلك الوضع . وان الذي يرشدنا الى الحكم لنظرهما بانهم متصفون بالعقل انما هو ما نرى في اعمالهم من الترتيب والنظام وفي توفيقهم الوسائل الى الغاية التي يؤتمنونها . وان الاحق ليُعرف من اختلاط كلامه واختلال اعماله . ونحكم للانسان السليم العقل بانه اذكي فؤاداً وافطر ذكاءً بحسب تفاوت الاتساق في اعماله وحسن سوقه الامور الى غايتها . وانا سوف نستوفي البحث في هذا الموضوع في علم الله (او علم الكلام) وتثبت هناك ان نظام العالم هو صنع علة اولى غير متناهية الحكمة ^(١) .

(١) م : النظام لا يصدر الا عن العقل ولا يدركه الا العقل . فهو دليل عليه ومرشده اليه .

اما كونه لا يصدر الا عن العقل فلا نفي اي (النظام الذي هو وضع اشياء

البحث الثاني

في الكمال وهو تمامة النظام

المطلب الاول

في ما هو الكمال وفي الكمالات الطبيعية

(٢١٥) يبررون عن الكمال بلغتهم اللاتينية بلفظة Perfectio وبالفرنسية بلفظ Perfection وعن الكمال بلفظتي Perfectum - Parfait من Per- وهو حرف يدل عندهم على المبالغة ومن Fectum - Factum (مصنوع فيكون لفظ (Perfectum - Parfait) عندهم دالاً على ما يبالغ في فعله او أنجز صنعه برمته على افضل نوع واتم وجهه وقولهم (Perfectio - Perfection) اسم معنى يدل بصورة مجردة متشابهة في مراتبها للاتفاق بها) يستلزم وجوده ثلاث نسب . نسب المركبات بعضها الى بعض . ونسب العناصر المركبة الى قوانينها وشرائعها . ثم نسب القوانين الى الغاية على انما اي القوانين (وسائلها) . والحال ان وضع تلك العناصر يقتضي نسبها تلك يقتضي ضرورة سبق مقابلة بعضها ببعض ومعرفة ما بينها من العلائق ونسب التقديم والتأخير الى غير ذلك مما لا يتم الا العقل .

واما كون النظام لا يدركه الا العقل فلا نفي تلك النسب من المعاني الكلية المجردة وهذه لا يدركها الا العقل . فليس للبيئة ولا للطفل نصيب في ادراك النظام ادراكاً صورياً اي من حيث هو نظام . وقلت « ادراكاً صورياً » للإشارة الى ان كثيراً من الحيوانات تعمل اعمالاً منظمة مرتبة ولكنها تعملها مدفوعة بفرزة ولا تدرك اعمالها من وجه نظامها وترتيبها ولا تقصدها من حيث وجهها هذا الصوري (عن فرج)

على كل ما يكون ملائماً لشيء ما ولا نقاباً به^(١).

وان قيل ما المراد بقولك في شيء أنه ملائم لشيء ولا نقاباً به .
فالجواب ان شيئاً يكون ملائماً لشيء آخر اذا كان الاول مما يتقاضاه
الشيء الآخر لبلوغ غايته . وعليه فيقال في شيء أنه كامل اذا كان حاصلًا
على غايته او لا اقل من ان يكون في حالة يتمكن فيها من الحصول على غايته .
وما احسن ما قال ارسطو اذ قال : يقال في موجود انه كامل اذا نال
غايته . اهـ

فكل موجود في العالم له غاية يتعين عليه ادراكها والفوز بها أي له
غرض يحققه . فالغاية هي قياس ما يتقاضاه الموجود من الهوية او الحقيقة
ومن ثم فهي قياس ما يناله من نصيب الوجود . وان ما يتقاضاه الموجود
من الهوية ويعطاه من نصيب الوجود مما يجعله في مقامه في الخليفة

(١) م : الكمال في اصطلاح العرب مصدر كل او هو اسم معنى يدل على
ما يكون عنده نقصاناً ويرادفه التام والكامل يرادفه التمام ويقابل كليهما الناقص
(كذا عن القاموس) ولكنني اظن ان التام ابلغ من الكمال . فيقال ثم الشيء اذا
بلغ حده الذي ينتهي اليه بحيث لا يحتاج ايضاً الى خارج يضم اليه فيقال هذه
الدرهم تمام المائة . وكذا يقولون ثم كمال هذا الشيء ولم ار في كلامهم كل تمام هذا
الشيء . ثم يقسمون الكمال الى كمال اول وهو ما يكون في الذات فيقولون في
ما كملت فيه الذات الانسانية كالطفل مثلاً هذا انسان كامل ولا يقولون في الطفل
انه انسان تام .

ثم الى كمال في الصفات وفي الاعمال واذا استجمع الشيء كل كمالاته تلك
فالوا استتم كماله او تم كماله . وقد اطلق ابن رشد لفظ التام والتمام على العلة الاولى
ولم يطلق عليها لفظ الكمال والكامل . والله اعلم

ويمكنه من القيام بما خص به من الشؤون بلوغاً لغايته فذلك ما يعرف
عند الفلاسفة باسم الكمال الطبيعي او الخلق . فتفاوت الموجودات نقصاً
بقدر تفاوت ابتعادها عن كمالها الطبيعي فالطفل المولود اعنى يقال فيه انه
ناقص لنقصان كمال طبيعي منه .

الا انه (أي الطفل) اذا ولد وليس فيه نقص طبيعي فيقال فيه انه لا
يملك الا كماله الذاتي المقوم له وهذا الكمال في الذات هو الذي يسميه
القديس توما الكمال الاول او الكمال النوع . وهو ما يحصل للنوع ويقوم
في نوعيته ويحمل صاحبه قادراً على بلوغ غايته . واما متى بلغ واستكمل
استعمال قواه واستعداداته الطبيعية فيقال فيه حينئذ انه حصل على كماله
النهائي وهذا الذي يسميه القديس توما باسم الكمال الثاني^(١).

(١) م : الكمال كمالان . كمال يكمل به النوع في ذاته وكمال يكمل به
في صفاته . فالاول كالانسانية مثلاً وهو ما يحسونه الكمال الاول او الكمال النوع
وهو اول شيء يحل في المادة . ثم كمال يكمل به النوع في صفاته وهو الكمال الثاني
وغير النوع وهو ما يعرض للنوع بعد الكمال الاول ويسمونه الكمال الثاني لتأخره
عن كمال النوع (عن القاموس وتعريفات الجرجاني)

وقال الكروينال زيلبارا (١) يعتبر الوجود من ثلاثة وجوه . «١» من حيث
ماهية اي من حيث هو من طبيعة معينة وسيف نوع مسمى . «٢» من حيث غايته
التي يميل اليها من طبيعته ويحاول ادراكها بافعاله . «٣» من وجه الاعراض التي
يقدر انها تطرأ عليه لاحتياجه اليها ضرورة في احكام عمله . فالكمال من الوجه
الاول اي الذي تكمل به ذاته كما هي النفس الناطقة في الانسان يقال له الكمال
الاول لان اول ما يدرك في الشيء انما هو ذاته . والكمال من الوجه الثاني اي
الذي يحصل للشيء من ادراك غايته التي يميل اليها على انها تامة نزعته الفطرية

والكمال في الطفل وفي البالغ الراشد لا يكون في هذه الحياة الدنيا
الا من قبيل الكمال بالاضافة لانهما وان كانا حاصلين على الكمال الثاني
اللازم لطبيعتهما فلا يزالان ناقصين من وجه انهما لا يملكان كل الكمال
وتحقيق رغبته الطبيعية فهذا يسمى الكمال الثاني او الكمال من الغاية . وان بين
كلا الكمالين كالا واسطاهما الكمال العرضي . وهذا انما قوامه الغاية لان هذا الكمال
يقال فيه انه مكمل للفعل والفعل يستمد كماله من الغاية التي يجب ان يكون
ملائما لها .

(٢) يقسم الكمال الى كمال بالاضافة . وكمال بالاطلاق . فيقال ان شيئاً
كاملاً بالاضافة اذا استجمع كل الكالات الثلاثة بطبيعته اعني بها الكالات الجزئية
الملائمة له من حيث نوعه او من حيث مناسبه للغاية المعد هولها . وبهذه الجهة يقال
في الانسان انه كامل بكمال بالاضافة اذا كان حاصلًا على جسم آلي صحيح ونفس
ناطقة .

واما الكمال المطلق فهو ما استجمعت فيه كل الكالات الممكنة بلا حد ولانهاية
(٣) يقسم الكمال الى كمال بسيط بالبساطة البهية او على وجه التبسيط .
والى كمال بسيط بالبساطة المطلقة وهذا قد وضح لك من كلام الماتن .
(٤) يقسم الكمال ايضاً الى كمال بالصورة . وكمال بالقوة . وكمال بالفاضلية
وهذا تنسيم كثير الاستعمال في المدارس . فالكمال بالصورة اي المقول فيه انه
موجود في موضوع ما بصورته نفسها فهو ما كان موجوداً في الموضوع بحسب صورته
ومضاء النوعي فيقال . مثلاً : ان الحرارة موجودة بصورتها في النار . والحيوانية في
الحيوان والنطق في الانسان .

والكمال بالقوة اعني المقول فيه انه موجود في موضوع بالقوة فهو الذي يكون
الموضوع المقول الكمال عليه قادراً ان يوجد في نفسه ذلك الكمال كما يقال ان النواة
تتضمن كمال النبات بالقوة واما قادراً ان يصدر من تلقاء نفسه وحده ما يصدره
الكمال المقول فيه انه فيه بالقوة على تقدير انفصال هذا الكمال وقيامه بذاته . مثلاً :
يقال ان النفس في الانسان هي حساسة وناعية بالقوة لانها تفعل في الانسان عين

الذي تقوى على امتلاكه طبيعتهما .

فالكمال فيهما ممزوج بنقص ومشوب بيب لانهما كاملان من
وجه وناقصان من وجه فيكون كمالهما من قبيل الكمال الاضافي . وكما
قل في كل موجود مخلوق لم يفز بقايته .

وعليه فلا يقال في موجود انه حاصل على تمام كماله الطبيعي او كماله
المطلق الا متى بلغ نهاية غايته اعني متى فاز بالغاية التي تكون طبيعته
معدة واهلاً للفوز بها (م : مع بعض زيادات عن المطول)

المطلب الثاني

في الكمال المطلق

(٢١٦) قلنا ان الموجود لا يوصف بانه كامل الا اذا ادرك غايته

ما تفعله نفس البهيمة في البيمة من الحس وعين ما تقطعه القوة الناعية في النبات
من النمو . واما الكمال بالافضلية (واعني ان كمالاً ما يقال انه موجود في موضوع على
افضل وجه) فهو الكمال الذي يملكه موضوع ما في درجة اسمى وعلى وجه اكمل وافضل
عما هو (اي الكمال) في ذاته معتبراً من وجهه الصوري . وهذا يكون على
نوعين نوع يكون به الكامل حاصلًا على ذلك الكمال الصوري نفسه . ولكن
بدرجة اسمى كما هو الحس في الانسان فهو فيه اكمل وافضل منه في البيمة وهذا
النوع نسميه الكمال بالافضلية . والنوع الثاني هو الذي يكون به الموضوع حاصلًا
على كمال ما لا بصورته بل على وجه اولي واشد وافضل . وبهذه الجهة يقال ان كالات
المخلوقات هي موجودة في الله عز وجل بنوع فاضل فائق فوقاً غير متناه . وهذا النوع
من الكمال في الله هو الكمال المقول بضرب من ضروب التشكيك (عن القديس
توما نقله الكرديال زيارا)

وقلنا أيضاً ان الكمال الطبيعي لموجود ادرك غايته يكون وحده موصوفاً بالاطلاق فهو كمال مطلق .

يبد ان هذا الكمال المطلق الموسوم به الموجود الحاصل على غايته قد يكون مطلقاً بالقياس الى صاحبه ومضافاً بالقياس الى الموجودات التي هي اعلى منه رتبة او بالقياس الى الموجود الاسمي وحيث يعرض لنا حد جديد لمقابلة جديدة ويبد لنا الكمال في معرض اعتبار جديد .

فان هوية ما او كمالاً ما من الكمالات الجزئية النوعية قد يمكن اعتباره لا بالقياس الى هذه او تلك الطبيعة المعينة التي يحل فيها بل من حيث هو كمال في ذاته مع قطع النظر عما يقال عليه او يمكن ان يقال عليه من الموجودات وبمزل عما يحصره من الحدود في الموجودات الحادثة فالكمال بمعنى المجرد هذا يلوح لنا انه كمال غير محدود او كمال لانهاية له في جنس من اجناس الوجود وان الكمال الذي رأيناه في موجود حادث اذا قابلناه بالكمال المجرد المثالي فلا يبقى في حال اطلاقه بل يقال فيه انه كمال بالاضافة . فاذا ضممنا في تصور واحد مؤلف كل هذه الكمالات رافعين عنها كل نقص يشوبها بالضرورة في حال وجودها في الموجودات الحادثة فانه يحصل لنا تصور يستحضر لنا الموجود الكامل بالكمال المطلق بالمعنى الكلي .

وكذا يمكننا ان نرفع بالتصور وتهادى في مجال الفكر حتى نبلغ من طريق التأليف الى معنى واحد يضمن من افضل وجه على كل معنى الكمال المطلق وعلى مجموع كل الكمالات المطابقة وهو يتغزه عن كل شائبة

نقص وان المعنى بالمعنى المذكور هو الموجود التام الكمال الكامل بالكمال المطلق مطلقاً هو الموجود اللامتناهي . وكل الموجودات الحادثة تكون في جنب هذا الموجود الاسمي الكلي الكمال موسومة بالنقص ومشوبة بالعيب ويطلق عليها اسم الموجودات المتناهية المحدودة بمقابلة الموجود اللامتناهي .

وحيث فيكون اسم الموجود الكامل بالكمال المذكور مرادفاً لاسم الموجود الغير المتناهي . وان النقص الحاصل في موجود بعينه اذا قابلته بكمال ذلك الموجود الطبيعي فيكون اي النقص من قبيل العدم والملكة واما اذا قابلته بالكمال المطلق فيكون ذلك النقص من قبيل السلب لانه سلب كمال اعظم هو موجود او ممكن الوجود في موجود آخر او متحقق الوجود في الموجود الاسمي .

المطلب الثالث في الكمالات

(٢١٧) قد علمت ان العقل يستحضر الموجودات بواسطة افعال تجريدية متعددة يفعلها على التعاقب وان كل فعل تجريدي يستحضر كمالاً جزئياً من الكمال الكلي لتلك الموجودات . والحال ان الكمالات التي يستحضرها العقل مجردة على الوجه المذكور منها ما ينضمّن نقصاً في معناه الصوري كما هو الكمال المميز للانسان وهو قوة البرهان والانتقال الذهني

(م: وقد مرّ بك شرح ذلك في المنطق في باب الانتقال الذهني) ومثل هذا الكمال يسمى الكمال الممزوج او المنقوص لانه مشوب بنقص يداخله بوجه صوري ومنها ما نتصوره تصوراً ليس في دلالة معناه الصوريه نقص اعني ليس في مقومات ماهيته المتصورة نقص ولا ما ينفي النقص كنصور الحياة مثلاً فانه لا يتضمن ضرورةً وصورياً ما في حياة النبات من النقائص الذاتية لها ولكن ذلك التصور وان لم يتضمن معنى النقص فانه لا ينفيه . وهذا الكمال وامثاله مما لا يؤخذ من حده معنى النقص ولا سلب النقص يسمونه باسم الكمال البسيط .^(١)

ومن الكمالات البسيطة ما يعرف عندكم بالكمال البسيط بالبساطة المطلقة وهي التي لا يتضمن معناها الصوري نقصاً بل ينفي النقص بوجه صوري اعني ان ماهيته تنفي النقص . وانا اذا شئت الارتفاع الى تصور الموجود الالهي فانا نضم في تصور واحد كل الكمالات البسيطة بالبساطة المطلقة . فيحصل لنا تصور واحد احد جامع على اتم وجه جميع الكمالات

(١) م: قال الكرودينال زيلبارا : الكمالات الجزئية منها ما هو كمال بسيط بالبساطة المطلقة ومنها ما هو كمال بسيط ببساطة التبعض . فالاول ما لا يوجد في حده الامعنى الكمال وهو الذي يقال فيه ان وجوده اولي من لا وجوده على ما قاله القديس انسلم . ومثل هذا الكمال اذا رفعت منه ما يحصر وجوده في موضوع ما من الحد والنهاية فيكون لا متناهي بمعنى اللاتناهي الصوري ومن هذا الكمال الحياة والعقل . والكمال البسيط بالبساطة المبعضة هو ما دل على حقيقة او كمال ولكن كماله هذا مشوب بنقص ذاتي له كما هي الحياة النامية والحياة الحساسة وكذا قوة البرهان في الانسان . فان في حياة النمو وحياة الحس نقص ما في حياة المنطق من الكمال . اهـ .

البسيطة بالاطلاق وهو الموجود الكلي الكمال هي اللامتناهي^(١)
هذا وقد بحثنا في المطالب المتقدمة بحثاً تحليلياً عن النظام وعن

(١) م: ان بين اللامتناهي واللامحدود خصوصاً وعموماً اما العموم فلأن كليهما يدلان على ما لا نهاية له ولا حد . واما الخصوص فلأن اللامتناهي ينفي كل حد موجود ويمكن اعني انه ما لا نهاية له ولا حد لا بالفعل ولا بالقوة واما اللامحدود وهو الذي يصرون عنه بلفظ Indefinitum فانما هو ما كان له حد يواقع الامر لا في الفعن ولهذا كان متناهيًا ولكن هذا الحد الذي له لا يمكن تعيينه اين هو ولا الى اين ينتهي وبهذه الجهة يقال انه لا محدود ولا متناهي كما ينتضح لك من التقسيم الآتي . وقبل ذلك فاحفظ هذا القول الشائع وهو : ليس بين اللامتناهي والتمناهي من نسبة . قسموا اللامتناهي

«١» الى لامتناه بدلالة الذات والى لامتناه بدلالة الغير . فالاول وهو اللامتناهي بالفعل هو ما نتصوره حاصلًا على اللاتناهي بالفعل مثلاً لو تصورنا عدداً غير متناهي من الناس موجوداً بالواقع .

واللامتناهي بدلالة الغير وهو اللامتناهي بالقوة فهو ما كانت اجزائه لا توصف باللاتناهي الا من وجه الزيادة الممكنة عليها بمعنى انها اي تلك الاجزاء اما ان يمكن دائماً وابدأ ان يزداد عليها شيء . ولكنها معاً يزداد عليها تبقى متناهية بلا نهاية من دون ان تبلغ ابدأ اللاتناهي بالفعل ويرادف هذا لفظ اللامحدود واما ان يزداد عليها دائماً ابدأ شيء زيادة بالفعل من دون ان يصير الانتهاء الى زيادة يقال فيها انها الزيادة الاخيرة كما هي حال الابدية اذا اعتبر فيها طرف الى . وسوف يتضح لك ذلك في علم اللاهوت .

«٢» الى لامتناهي فوق كل جنس او بالذات وهو ما كان لا متناهيًا بالفعل في كل جنس من اجناس الكمال . كما هو الله عز وجل .

«٣» الى لامتناه بالتبعض وهو ما كان لا متناهيًا في جنس واحد من اجناس الوجود كما لو قدرنا وجود خط غير متناهي في جنس من الكم كالطول .
(عن معجم الفاظ التوماوين)

الجمال الذي هو تمامته . وإن الكمال والنظام اذا تجليا مجلهاهما للقوى المدركة والذهن المفكر فانهما يأخذان بالقلب ويهيجان فيه شعور بهجة الملاحظة والحسن فيناسب لذلك ان نعقب كلامنا بكلام موجز عن الملاحظة والحسن فنقول

البحث الثالث

في الجمال وهو متجلى النظام والكمال

المطلب الاول

في الترتيب الذي تتوخاه في هذا البحث

(٢١٨) ليس اول ما نبدا به في هذا البحث هو تعريف الجمال المتافيسيقي او الكلي . واتنا نحاشينا سلوك هذا المنهج لثلا يظن المطالع اننا نشرع في سياق المعاني من التقدم ولهذا نجعل مأخذ كلامنا المراقبة والملاحظة متسائلين اذا قام الانسان بازاء الطبيعة او بازاء عمل من اعمال الصناعة فاي متى نسمعه يقول بداهة في ذلك الشيء : هذا جميل ومتى يقول فيه : هذا ليس بجميل . واي متى يقول هذا اجل من ذلك او هذا بديع في الحسن والجمال . وكذا نتخذ في البحث عن واقعات النظام الحسني^(١) طرائق الاستقراء من توافق وتخالف وتخالفات متصاحبة

(١) م : الحسني نسبة الى الحسن ويعبرون عنه بلفظة Esthétique وهي لفظة يونانية من Esthétés ومعناها محب الملبح وفاعله . واول من استعمل هذا اللفظ الفيلسوف بومفرتن من مدرسة ولتي وهو الماني الاصل وُلد في برلين

(راجع باب الاستقراء في محله من المنطق) وذلك توصلًا الى معرفة اي الصفات هي الصفات المميزة لما يراد بالجمال في اعتبار العقل فان وفقنا الى الوقوف على صفة او اكثر من مثل تلك الصفات فنعرض ما عرفناه منها على محك التحليل المتافيسيقي فتتأدى بلا محالة الى وضع تعريف للجمال . ثم نتطرق الى مسألة اخيرة هي في يومنا هذا في مكانة من الخطر وتستوجب حذرًا من المم والاعتناء الا وهي : ما هي علاقة النسب بين الصناعة والآداب او علم الاخلاق .

المطلب الثاني

في تحليل الشعور بالجمال

(٢١٩) متى وبأي حال من الاحوال وشرط من الشروط يقال في شيء انه جميل . فهذه مثلاً قصيدة في وقائع الابطال ما اجملها

(١٧١٤ — ١٧٦٢) ويراد بلفظ Esthétique قسم من اقسام علم الكلي يبحث عن الحسن والجمال منقياً عن طبيعته وعن مبادي الفن والصناعة . هذا معناه الحصري . ويقسمون هذا العلم الى نظري وهو الباحث عن الجمال وعن الصناعة يوجه العموم والى عملي وهو الواضع لقوانين وشرائع تنشي عليها المرء في تقدير الجمال ووضعه بالفعل .

والجمال في القاموس مصدر جَمُلَ ومعناه الحسن في الخلق والخلق وخلق بعضهم بين الحسن والجمال بان الحسن يلاحظ لون الوجه والجمال يلاحظ صورة اعضائه والملاحظة تمهما جميعاً . واتما ما المراد هنا بالجمال او الحسن فلان قد استوفى فيه المطلوب فانهمه وهو قول بديع في بابه .

وابدعها وابلغها ثم تلك رواية مفرحة او منجمة يقول سامعها اخذت بقلبي او نكأت في قوادي فما اطلعها ثم هذه صورة تمثل تكليل العذراء رسمها فرا انجليكوما افتنها للبـ وهذه كاتندرا اميان او شرتر ما ابهرها للعقل او هذه ألحان موسيقية ما اوقعها في الاذن واطربها للسمع الى غير ذلك من مستلحات الصنائع مما يسحر العقل ويسلب القواد آخذاً بجامع القلب كلما نظرنا اليها او سمعناها زدنا شغفا بروبيتها ورغبة في سماعها .

ثم لو خرجت الى البرية وسرحت الطرف فوقع نظرك على مشهد من الطبيعة من جبال واودية ونيابيع جارية كالسيل فتقف مندهشاً عند ذلك المنظر لا ترتوي عينك من بهجة ذلك المشهد الفتن .

والحال بالعكس فيما لو شهدت ملاعب مبتذلة ممتهنة او رأيت عملاً من الاعمال الزقاقية التي لا طلاوة فيها والتي يقال فيها انها مستقيمة فانك بدلاً من ان تشعر بما شعرت به في الحادث الاول من هزة البهجة والطرب تأخذك قشعريرة اشمزاز ونفور . تقض الطرف وتضم الاذن

فنتحصل من الحادثين المتقدمين هذه النتيجة الاولى وهي :

« ١ » ان الحسن يحدث بهجة ولذة وان ما لا طلاوة فيه او كان ما يعرف بالزقاق فلا يألئ به ولا يؤبه اليه وان ما كان شنيعاً قبيحاً فيؤنف منه ويكره . ولعل من يقول . ليس الخير يحدث لذة وقد عرفوه بانه الشيء المشتى الذي يولد الحصول عليه لذة ونعمة . او لعل الخير هو الحسن . فنجيب ليس كل ما هو خير هو بحسن وجميل وليس كل لذة هي بلذة الجمال والحسن فهذا نهم بطن يتلذذ بالاطعمة الموثقة

فليست لذته منها بلذة الحسن ولا وجه اشتراك بينهما . وهذه ام تحب صغيرها وان كانت الطبيعة قد شغته بعبوبها ولربما كان تعريه من مسحة الجمال سبباً لزيادة محبتها له تعوضه بانعطافها مما فاته من الجمال .

اجل الجمال علة اللذة والنعمة ولكن ليس كل ما هو علة اللذة بحسن وجمال وكل ما هو حسن فهو خير ولكن لا يعكس اي ليس كل ما هو خير بجميل .

فما الفرق اذاً بين نعمة الحسن واللذة بالعموم وما الفرق بين الحسن والخير ؟

فالجواب ان بهجة الحسن مصدرها من المعرفة فلما تنبعث في النفس هزته عند شهود امور ملاحظة مرئية او مسموعة ومتصورة ومفهومة ومتأمل على ما قاله القديس توما اذ قال ما تعريه : ان اشياء يقال فيها انها جميلة اذا رويت فأرضت ولدت . اهـ . وليس المراد هاهنا بالروية نظر العين بل نظر القلب كما هو المشهور في معنى رأى لانه يقال رأى اذا نظر بالعين وبالقلب (فيقال مثلاً الا ترى ان الدليل القطعي يولد اليقين وكذا في لغتهم . م) قال القديس توما شارحاً معنى كلامه السابق : من مقتضيات الجمال ان القوة الشهوية تنعم بمראה اي بمعرفته بحيث يقال ان الجمال هو ما يلذ (لك) ادراكه ومعرفته . اهـ .

ثم ان لذة الحسن خالية عن الغرض فان عشاق الجمال لا يطعم في حيازة الشيء الذي فتنه بحسنه وضمه الى نفسه . فان ابن السبيل ينعم بمشاهدة ما هو في ملك غيره ولا يشتهي ويين لذة عابر الطريق بذلك

المشهد ولذة المالك بارضه وملكه فرق فذلك ينعم بما في الملك من مجالي الصناعة والجمال الطبيعي ولذته قائمة بان يستعمل فعل قواء المدركة واما لذة ذاك فقائمة بان يوسع نطاق ارضه .

ثم يقال اذا كانت بهجة الحسن ثمرة فعل المعرفة فهل يلزم ان يوجد الحق الذي هو موضوع المعرفة بالحسن الذي يدور عليه فعل ادراك الفن وتأمله . والجواب كلا لان المعرفة لا تكون دائماً سبب بهجة الحسن فاية لذة مثلاً في تعلم مصادر الافعال الشاذة (مم : او مصادر الافعال الثلاثة التي قلما يجدها ضبط) . بل تحصل بهجة الحسن اذا دقق التأمل في الموضوع نظر الفكر تدقيقاً نوعياً والحال لا يتم تدقيق نظر الروية المليئة الا اذا كان الموضوع على جانب من التركب والغموض فاذا كانت النسب هي من البساطة بحيث لا تقتضي اعمال البصيرة وامعان النظر كما هو هذا المبدأ اثنان واثنان اربعة فان ادراكها لا يهيج في القلب الا ما قل من البهجة بل يبقى معه القواد في حاله من البرودة فان تلك النسب لا تكاد تعمل في العقل الا شيئاً من الايقاظ . وهذا الاثر اوقع في القلب من الاثر الحاصل من تعلم مصادر الافعال الثلاثة لان تعلم المصادر احق ان يكون فعل حافظه من ان يكون فعل ادراك وتعمل . واما اذا تعددت نسب الموضوعات واشتد التباسها وزاد غموضها فتزداد بحسبه لذة التحصيل وبهجة الحسن هذا اذا كان التأمل ممن اوتي قوة فهمها بلا عناء ونصب مديد . فالبرهان الذي يدلى به لإثبات مشقة من مسائل علم المساحة اذا كان مسوقاً على نمط موثق صحيح فيه من الصراحة والقوة ما يستدعي

الاقناع فيقال فيه انه برهان لطيف مليح وان طريقة من طرف قوة التصوير ونعمة من نعم فن الموسيقى المستلحة ووصف واقعه من وقائع حرب مرتبة وان آلة من الات الميكانيك الحديثة الهجينة لكل ذلك مجلبة لبهجة الدارسين ومحتد ملذات لا تكاد تفنى عند الناشئين .

واما الامي فانه يبرئ عليها نظر الاعراض وتبقى في نفسه منها برودة حقاً . وذلك لان الاول او الناشئ يفهم العمل الذي يتأمله والثاني لا يفهم من استمراره شيئاً .

« ٢ » فنستحصل من استقراء هذه الوقائع نتيجة ثانية هي هذه : ان لذة الحسن والجمال مصدرها ادراك النسب المتحقق حصولها في عمل ما ادراكاً توصل اليه بعمل الفكرة .

فان قيل ما هي هذه النسب التي احدث ادراكها بهجة وهزة طرب فالجواب هي تلك النسب التي افادتنا معرفة كمال الموضوع فاننا عند ادراكنا تلك النسب الكمالية حصلت لنا معرفة جمال الشيء المتحققة فيه تلك النسب .

ولكن لا بد ان يكون في التأمل بعض استعدادات طبيعية وان يكون قد تخرج وتأدب ليحصل له المأم بالشئ . كيف ينبغي ان يكون لكي يوصف بالكمال .

فالبيان مثلاً يعرف قواعد الرواية وشروطها الضرورية فاذا شهد رواية فاذا هو يتصب حكماً يتفقدونها بحك النقد ليتبين قدر حسنيتها فليسمعه تارة يقول هذه رواية لا يلتحم تنسيقها بل يتراخي صراخاً او هذه محاورة

ليس فيها زلاقة واحدة أو ان العقدة فيها خالية من التفنن أو الاشتباك بحيث تبقى النفس معه في حيرة من الختام الى غير هذا مما يستدل منه ان البياني يحكم على تلك الرواية بمقتضى ما فيها من النسب التي تشف عن حسنها ويعرضها على قواعد الرواية وشروطها الجوهرية فيميز حينئذ بين محاسنها وشوائبها ويتخلل سببها من غثها . واما من كان خلي القلب من معرفة فن الروايات فلا يرى فيها الا زخرف القشور وهو جاهل لتقديرها لا يدرك محاسنها

« ٣ » وعليه فاننا نستخلص مما قدمناه قرياً نتيجة ثالثة وهي هذه : ان الادراك الذي هو مصدر لذة الحسن انما هو قائم بمعرفة فضل وقوة المركبات التي تفيد العمل كماله فذلك الادراك يتوقف اذاً على معارضة العمل بمثاله الذهني الذي ينبغي ان يتحقق مثله فيه . فيستخلص من النتائج الثلاث المتقدمة نتيجة اخرى مقررة وهي ان الشعور بالحسن وان لم يكن تابعاً لهوى النفس فهو متوقف على شروط في النفس

وانما قلت « ان شعور الحسن لا يتبع هوى النفس » للإشارة الى ان كمال الموضوع هو في الموضوع لان ما ينبغي للموضوع ان يستجيمه من الشرائط ليكون له حظ من الجمال ونتم له به مسحة الحسن لا يتوقف على الذوق الفردي بل هو من مقتضيات المفروضة . الا اننا لا ننكر ان الشعور بالحسن يتوقف من جهة ما على احوال النفس واستعداداتها فان جمال العمل قوامه في مناسبتها للمثال الذهني وكل من الناس يتصور مثلاً ذهنياً وهذا المثال حاضر لكل واحد من الناس وليس كل البشر

سواء في تصويره فان لكل من ارباب صناعة واحدة فكراً يستحسنه ومثلاً يتوخى تصويره . ولربما كان لجميعهم مثال واحد ولكنهم يختلفون في وجه تصويره وتخييصه .

ولكن كل ذلك لا يمنع من ان تكون احكام الناس في ما يتعلق بالاعمال المنسوبة الى الحسن قابلة للتصحيح بحسب نقد التحقيق على ما لتصور الكمال الذاتي للعمل واخراجه الى الفعل من الصحة والصدق . وهذا دقيق فاعمله .

المطلب الثالث في المركبات الموضوعية^(١) للجمال

(٢٢٠) قال القديس اغوسطين في ف ٣٢ من كتابه في الدين الحق : اسأل رجلاً مهراً في صناعة هل الاشياء جميلة لانها تطيب وتلذذه

(١) م : الموضوعية نسبة الى موضوع (الخاصة بالموضوع) تعرب قولهم Objectives نسبة الى Objet اونت بدل على ما يتعلق به . وبقائه في اصطلاحهم لفظ Subjectif من Subjectum ومعناه هنا الفاعل وتعبير عن لفظ Subjectif بلفظ نفسي وقد بحث الماتن في المطلب السابق عن الشعور بالحسن وعمما يجده في النفس من اللذة والنعمة وهذه هي جهة الحسن النفسية وفي هذا المطلب يبحث عن الحسن الموضوعي ماهي صفاته الوجودية فكأنه يسوقه كلامه على هذا السياق اراد تفنيد مذهب كرتيز وكنت وغيرهما وهو ان الجمال ليس شيئاً في ذاته يعزل عن نسبه الى شعور التأمل ويخلصه . وعندهم ان مراتب الجمال لا تختلف بحسب الموضوع اذ لا وجود له في الموضوع وانما تختلف تلك المراتب بحسب الاهواء والاذواق ولا مساحة في الازواق . ولكن قولهم هذا نيجه الرأي

او هل تطيب له لانها جميلة فهو يجيبك بلا ريب هي تطيب لي لانها
جميلة . اه .

فما هي اسباب لذتنا بالشيء الحسن الجميل فاليك الجواب مفصلاً .
قد تبين لك من البحث التحليلي المتقدم ان القوى الدراكية هي
مصدر اللذة بالحسن فان هذه القوى اذا انصرفت تعالج ادراك ما في
عمل ما من الكمال بالقياس الى مثاله الذهني فانها ترشفنا زلال لذة الحسن
سائماً مرثياً . فتكون الصفات التي يقوم بها حسن الموضوع هي نفس
الصفات التي تدل على كماله بالقياس الى مثاله الذهني وتوقفنا على هذا
الكمال من اجلي وجه واننا نبحث اولاً عن الحسن كيف ينبغي لنا (وهذا
هو وجه المسئلة النفسي) لكي نتوصل بذلك الى معرفة وجه الموضوعي

العام وينبوعه العقل السليم . كم من الاشياء يروع جمالها انما عظمي الاهواء
والاذواق وما معنى قولهم في شيء انه جميل وفي آخر انه قبيح بلا اختلاف بينهم
في الحكم مع اختلاف في الذوق . ثم ان لفظ الجمال يدل على معنى مجرد كلي شامل
ومن ينكر ان المعاني المجردة الكلية انما هي منتزعة من جزئيات فردية مشخصة فهي
وان لم يكن لها وجود من حيث كليتها فهي في الافراد من حيث وجودها الاصيلي
الفردية . فاذاً ليس شيء جميلاً لانه يلد لي بل انما هو يطيب لي ويجبني لانه
جميل فالجمال حقيقة واقعية موضوعية . هذا فضلاً عن ان العرف العام يدل على
ان من قال جميل لا يعني بقوله هوى النفس وشعورها وانما يعني صفة قائمة في
الموضوع الموصوف بالجميل وكم من شيء يصفه المرء بالجمال مع كونه مباحاً لهواه
ومخالفاً لذوقه وكم من شيء يصفه الانسان بالحسن وهو لا ذوق له به ولا شوق فيه
اليه ولا شهوة تأخذ من عطشه فيه فثبت اذاً ان الجمال صفة الموضوع وهي وجودية
واقعية فيه . اه .

اعني ما هي الصفات التي يمثّل لنا متجلياً بها فنقول .

« ١ » ان ادراك الحسن لا يتم لنا الا بممارسة قوانا الدراكية ممارسة
جديدة . والحال ان الذي يستلزم جهد ممارسة القوى الدراكية ويستدك
قريحة ذكائها انما هو ما كان من الاشياء موصوفاً بالعظمة والقوة والحياة
لان الاشياء الحقيرة الدنيئة الناقصة لا تستدعي إعجابنا . فاذاً لكي يكون
شيء جميلاً ينبغي له ان يكون سالم الوجود صحيحه بان لا يكون ناقصاً
او مجنوماً أبقراً . فلا يقال مثلاً في الاعور او الاعمي او الاقطع انه جميل
لقوات سلامة اعضائه كما لا يقال في الاحول او الاعرج الخامع او من
خلعة السن ونهك العمر قواه انه جميل وذلك لانه ينقصه قوة العمل .
ولكن هذه الصفة (اي السلامة والصحة) بما انها سلبية لا تكفي لجعل
الشيء جميلاً بل يلزم لجماله ان يتجلى فيه شيء من ملء الوجود او الكمال
تجلياً ثبوتياً اعني ان تحقق فيه بالواقع العظمة والقوة والحياة لان الشيء
اذا خلا من هذا التجلي او الظهور الثبوتي فلا يستميل اليه انتباه قوانا
العاقلة ولا يحملنا على معارضة حاله الحاضرة بما يليق به ويلائمه من الكمال
ولكن لا يجب ان يذهب عن بالنا ان القوة المحركة الحاصلة للموضوع
بنسبة ملء ماله من الوجود والتي تهيج فينا لذة حسنه يجب ان تكون
مناسبة لطاقة قوانا الدراكية لان الشيء يجب ان يفعل فينا بقدر قياس
فعلاً يتفاوت شدة او ضعفاً بحسبها تضطلع به طاقة معرفتنا .

« ٢ » ان قوانا الدراكية لا تصرف جاهدة في عملها ولا تتحرك
اليه الا اذا كانت المركبات العديدة والمختلفة التي تساعد في اظهار كمال

الشيء المصنوع منسوقة الترتيب ومربوطة بعري التوحيد . فالنظام هو صفة الحسن على وجه الأفضلية والتغلب . فنظام الحسن (وهو نظام الانتساق ويسمى التوقيع والايقاع والنسبة) هو عبارة عن كون الأشياء والأفعال المتعددة المختلفة متوحدة في كل واحد بعينه اعني تجمعها وحدة كل واحد . وانما المركبان المقومان لمعنى النظام الحسني والذان هما ضروريان لقيام الحسن والجمال هما الوحدة مع الاختلاف اي في الاختلاف وذلك لانه لا بد لدفع القوى العارفة الى دخولها في العمل دفعا شديداً من كثرة العوامل او اختلافها هذا من الجهة الاولى وذلك لان الموضوع اذا لم يكن مركباً من متعدد بل كان واحداً وبسيطاً فانه لا يحرك في قوى الناظر او السامع المختلفة ثائرة فورية وهزة كافية لان اثاره حركة واحدة بعينها اذا تكررت تولد الضجر والملل فان تكرار الشيء الواحد المتماثل في حكم النغمة الواحدة المتماثلة . اذا كرر الخطيب كلامه الواحد مراراً ابرم السامع فتفر منه اذنه . فلا بد اذاً من تعداد المركبات واختلافها . ولكتنازعة من الجهة الاخرى ان الكثرة او التعداد يبدد الانتباه ويشقت شمل قوى العقل . الا ترى ان النظر ينو عن كومة اشياء متراكمة فوق بعضها بلا تلاحم ولا تناسب . وان العقل ينفر من تراكم براهين لا رابط بينها ولا نظام . اجل الوحدة في الكثرة والاختلاف هي التي تستجمع قوى المعرفة وتقص عزائم الانتباه وتسميها الى الموضوع المعروف ونفي فيها لذة الحسن وتوفر لها اسباب بهجة الجمال فالاختلاف (واعني به كثرة الاشياء والأفعال المختلفة) هو علة النظام

المادية والوحدة علة الصورية . ولكن ضم تلك المركبات المتعددة الى كل واحد يحكم الانتساق وتوحيدها لا يتم بقوة مبدأ يزعم البعض انه يتوصل اليه بالاستدلال من المتقدم . ذلك التوحيد في المختلقات لا بد له من مبدأ او قاعدة ينطبق عليها فما هو هذا المبدأ او تلك القاعدة . فالاختبار شاهد ان صاحب الصناعة قبل ان يشرع بعمله يتصور في ذهنه كمالاً هو العلة التالية ثم يحاول جاهداً في تخصيص ذلك الكمال في عمله وهذا الكمال هو المبدأ الذي نضم وتوحد بموجبه تلك الاشياء الكثيرة المختلفة في كل يطلق عليه اسم الواحد . وانما هذا المثال هو المرشد الذي يهدي الصانع الى حسن العمل والركن الذي يستند اليه التأمل في حكمه على ملاحظة العمل ومنزله من الجمال وعليه فان النظام الذي يقال فيه انه سمة الحسن من وجه الأفضلية والتغلب ليس بالنظام اياً كان وانما هو النظام المطلوب اي الذي يتوخاه الصانع ويحكم بموجبه التأمل وقد عبر عنه القديس توما بقوله : انه التناسب الذي ينبغي .

« ٣ » بقدر ما يسطع بهاء ذلك النظام ويحصص حق الوحدة في اجزاء العمل المصنوع المختلفة بقدر ذلك تسهل معرفة كماله فيقدر ذلك تزداد لذة الحسن المتولدة عنه نماء وشدة . وكذا تكون وحدة تلك المركبات واحكام ترتيبها وانتساقها في عمل مصنوع واحد في السبب الاصيل لتجلي كمال ذلك الصنيع ولتألق رونقه بلعمان شديداً باهر . ومن ثم نستنتج من الصفتين المتقدمتين صفة ثالثة لازمة للحسن عنهما واعني بها البهاء والجلال .

وانا تلخص ما تقدم فتقول مع القديس توما :

ان الجمال يستلزم اجتماع ثلاثة شروط .

« ١ » سلامة الوجود وتماه اي الكمال .

« ٢ » النظام المطلوب او التناسب وموافقة الاجزاء بحسن الانساق

« ٣ » البهاء اي الجلاء^(١) . واما ما هو تعريف الجمال فالجواب

عليه في المطلب التالي فتدبر معانيه بهذا :

(١) م : يفهم مما قيل في المتن ان الجمال له ركنان ركن من جهة الموضوع وهو قائم بتمام وجوده وكاله ثم بنظامه المطلوب ثم بجهارته او جلالة . وركن من جهة الفاعل وهو استعداد في نفسه يمكنه من ادراك تلك الصفات ثم من الشعور بالذلة . اما كمال الوجود فلان كل موجود مستم لكمال وجوده فهو رائع بجماله كما يشهد به الاختبار وكل ما يفوته الحق والخير يفوته الوجود اذ ليس من موجود الا وهو حق وخير فمافاته الحق فهو كذب وقبيح ومافاته الخير طيباً كان او ادياً فقد فاته وجود طيب او وجود ادبي وكان لذلك شراً طيباً او ادياً وبالنتيجة كان قبيحاً لا جميلاً . ومن ثم يحصل ان الجمال منه معنوي ومنه حسي والمعنوي اما عقلي او ادبي كما سوف ترى في الحواشي اما ركن الجمال في النفس فان تدركه وتنعم به ملئذ والقيد الاخير للفرقة بين الجمال و(بين) الحق والخير لان الحق ما يرتاح في ادراكه العقل والخير ما تبسط القوة الشهوية بالحصول عليه فتلذذه . واما الجمال فما كانت رؤيته تحدث في النفس لذة وهزة . فالخير لا يحدث لذة الا بتلكه وحيازته والجمال يحدثها بمجرد رؤيته . ونريد بالرؤية لا رؤية النظر بل رؤية القلب ولذلك يوصف من المحسوسات بالجمال ما كان من المراتب والسموعات على ان النظر والسمع احق من غيرهما من المشاعر بوصف المعرفة . الا ترى انه يقال هذا المنظر جميل هذا الصوت رائع جميل ولا يقال هذه الرائحة جميلة وهذا الطعم جميل بل يقال رائحة عطرة طيبة او خيثة وطعم شهى او كره .

في تعريف الحسن والجمال

(٢٣١) « ١ » يعرف الحسن بانه الهيئة الحاصلة في عمل من

احكام تناسب اجزائه المختلفة ووسائل فعلها بحيث يشف عن مثال ذهني ينسب هو اليه ويحدث في نفس المتأمل هزة اعجاب بذلك المثال^(١) .

(١) شرح التعريف . قال « الجمال هيئة » وهي خاصة بعمل

مصنوع وكل عمل مصنوع بفهم ومعرفة له علة مثالية اذ لابد من تصور

يتعمل العمل بموجبه ليحسم في الخارج على نموذج ومثاله .

ولكن هذا المثال الذهني او العلة المثالية للعمل الخارج هي مرئمة

(١) م : هذا تعريف تأليني اي من متقدم وهو تعريف بالخواص يصدق على الجمال لا على غيره كالوجود والحق والخير ولكنه يشملها كما يظهر لليب . وقد عرفه القوم تعاريف كثيرة ولكن تعريف الماتن هو اداقها واصحها . واخص ما اشتهر بين تعاريف الفلاسفة هو ان الجمال عبارة عن الوحدة في الاختلاف وهو وان كان اقربها الى السداد (لانه يشمل على مقومات النظام الذي هو الركن الاساسي للجمال) فينقصه ان النظام لا يكون جميلاً الا اذا كان جهوراً منجلاً يرونى وقدر . ثم ان النظام وان تجلى فالسبب في احداثه الاعجاب والذلة هو ان النظام يدلنا بجلاله على مثال ذهني كالي مصور فيه . وهذان المعنيان الاخيران فائتان في التعريف المتقدم .

وكذا قل بتقص هذين التعريفين وابرها ان الجمال عبارة عن بهاء النظام والثاني ان النظام عبارة عن بهاء الحق . لان الحق اذا تجلى بهاء فهو جميل ولكن ليس الحق وحده بهاء اذا تجلى بل الخير ايضاً اذا تجلى فالتذ العقل بادراكه يكون جميلاً .

بشبح اعني انها بادية بهيئة الشبح . ومن ثم كانت المحيطة هي القوة التي تكفل مباشرة وبلا واسطة تدير العمل الخارج .

ونريد بالمثال الذهني تصور الموضوع تصوراً يستحضره على غاية الكمال الممكن له في جنسه . ولما كان الكمال الممكن للشيء لا يقف عند حاجز معين ولا يحصره حد نهاية وانما هو قابل للزيادة بلا نهاية كان انه لا يمكن تحقيقه في الخارج على ما هو عليه في الذهن وكان ان نخصيه او تحقيقه في الخارج وان كان يقرب منه بلا نهاية فلا يساويه مساواة تامة .

(٢) ان العمل المصنوع على وفق ما هو متصور في الذهن هو عنوان ذلك التصور وعبارته الناطقة عنه والوسائط التي يتوصل بها توصلاً الى تجسيم المثال في العمل الخارج هي مواد العمل كالصور والهيئة والانوان والاصوات والتقاطيع . ثم وضع هذه كلها بحسب نسبة بعضها مع بعض ثم قوة فعلها وتأثيرها . وقد حصر القديس توما هذه الوسائط في ما سماه شرائط الجمال وهي سلامة الوجود وصحته . ثم النسبة المطلوبة . ثم البهاء او الجلاء . وانا قد دللنا على هذه الشرائط في تقريرنا المتقدم اذ قلنا « احكام تناسب الاجزاء المختلفة ووسائط فعلها » .

فتكون علة الجمال الصورية العارضة من داخل هي تناسب اجزاء العمل وتناسب قوسه فعله وتأثيره . واما علة الصورية الخارجة فهي المثال الذهني . واما عنوان التصور او العبارة الناطقة عنه فهو قائم بالتشابه بين الشئين اى بمشابهة صورة العمل الباطنة لصورته الخارجة التي هي

المثال .

والغرض القريب الذي تقصده الصناعة في عملها انما هو تحقيق نسبة تلك المشابهة ويصفون هذا الغرض بأنه باطن لان مرعى هذا الغرض للصناعة ان تطبع في العمل سيماء الحسن وتكسوه حلة من الجمال .

واما غاية الصناعة البعيدة والاخيرة فانما هي تصوير المثال الذهني الكمال في الخارج تصويراً تدريجياً ينمو معه فهم التأمل ويزداد اعجابه به بقدر ازدياد قرب شبهه بمثاله . وقلت ان هذا هو غرض الصناعة البعيد وغايتها الاخيرة لان التصور والعمل الذي يمثله ويشخصه ليس الا واسطتين عاجزتين بذاتهما عن تصوير كل كمال المثال الذهني المجرد . وعليه كان العمل يتفاوت جوالاً بتفاوت قرب مشابهته لمثاله الكمال اعني انه بقدر ما يلمع بهاء الكمال المثالي من خلال العمل المصنوع بقدر ذلك ينتزع عليه من اشعته سمحة الجمال وبهاء الحسن وبقدر ذلك ينكشف للتأمل فهمه وتأخذ من نفسه هزة الاعجاب به . على ان من شاء التعبير عن تصوره فلانما يوجه تعبيره الى من يشاء ويقدر ان يفهمه . وعليه فكانت عاطفة الاعجاب المعد للجمال من طبعه لاحداثها لا تحصل الا لمن كان له قوة ادراك العمل وتصوره ومثاله الذهني

«٣» يحصل مما تقدم ان علم الحسن والجمال اذا تبعنا فيه طريق الاستدلال او التأليف نراه يجوز ثلاث مراحل بان يتصور عمل مصنوع (اى شأنه ان يصنع) على نحو ما ينبغي له ان يكون عليه من مطابقته للتصور او قرب شبهه بمثاله الذهني وهذه هي المرحلة الاولى .

«٢» بأن يكون تنسيق اجزاء العمل وافعاله صالحاً لانجازه بما يتقاضاه من الكمال بحيث يكون مطابقاً للتصور بحسب ما يرشد اليه المثال الذهني .

«٣» اذا تم العمل على النظام الذي ينبغي له ليكون مطابقاً للتصور فانه (اي العمل) يؤثر اثره في نفس الفاعل ويستوقف نظر تأمله فيه وفي تصوره فيحصل في نفس المتأمل حينئذ (اي في قواه الحسية) هزة طرب وديب لذة . وان هذه اللذة تزكي رغبته في زيادة التأمل وتقضي النظر في العمل حتى اذا احاط علماً بأسرارها عادت معرفته له في دورها تمي فيه عاطفة الجمال ولذة الحسن . وكذا يتراوح التأمل واللذة فعلهما في النفس ويحصل في النفس حالة هي اشبه بحالة تنازع بين امرين وهذه الحالة هي التي يعبرون عنها بلفظ الاعجاب .

وان النفس كلما استسلت لجاذب الجمال اخذت بهجته قيادها وسلبت لها اليه وفتتها حتى تغدو في حال سلق عن نفسها لا تشعر بقولها كأنها نسبتها .

«٤» قالوا نقلاً عن القديس توما ان الجمال بوجه العموم انما هو قائم بتجلي الصورة في الاجزاء المناسبة للمادة وفي القوى والاعمال المختلفة . والصورة لها دلائل اثنان قريبة وبعيدة فالصورة بدلائلها القريبة هي عبارة عن ترتب الاجزاء الظاهر وترتب الاوضاع وهي الشكل او الصورة الخارجة العارضة . واما الصورة بدلائلها الاصلية فهي الصورة النوعية او الصورة الجوهرية . وكما ان الصورة الاولى هي عبارة عن

الثانية كذلك هذه الثانية الجوهرية هي عبارة عن كمال مثالي يتصوره عقل الله .

فيكون العمل متفاوتاً في الجمال بحسب تفاوت مطابقتها لصورته المثالية تلك وبحسب تفاوت ظهور تلك المطابقة فيه . فتأمل (عن المطول باختصار)

المطلب الخامس في مراتب الجمال^(١) وطبقاته

(٢٢٢) قد مر بك ان الجمال يتفاوت بتفاوت درجة الكمال الذي يدل عليه ويتجلى ظاهراً فيه . فالطفل اذا كان سليم الاعضاء صحيح الجسم كاملاً يقال فيه انه كيس لطيف واما الرجل الكامل فيقال فيه انه جميل باهر الحسن .

وان افراد نوع واحد تتفاوت حسناً وجمالاً ففرس الرهان اجمل من كديش القطارات . ومثل هذا التفاوت حاصل بين الانواع فالطاوس

(١) م : مراتب الجمال ثلاث تعبر عنها بالفاظ الكياسة والحسن والحسان . وذلك لان الجمال يبدو في ثلاثة اطوار لانه :

«١» اما انه يظهر بدرجة سامية رفيعة بحيث يهيج في النفس دهشة وبقم سيفه عين البصيرة ويندب بالمثل الاعجاب به كما هو الله سبحانه والزياء في الذكاء وشهامة الشهداء ومشهد الافلاك وهذا ما نسميه الحسن . ويحكم عنه الماتن في المطلب التالي .

«٢» واما ان يبدو الجمال في حلة معتادة فلا يهيج بهاءه العقل ولا يفوق

اجل من القرد ثم الانسان اجل من سائر المخلوقات فما هي القاعدة التي
نحكم بموجبها على مراتب الجمال . والجواب ان الضابط في ذلك ان الشيء
هو قليل الجمال او كثيرة بحسب ما يظهر من كماله الطبيعي .

فرب شيء برز في صفة من الصفات وفضل فيها حتى لا يبارى
كذا فرس الرهان يفضل في السباق وحصان الجر يفضل بالقوة .

ونارة نرى شيئاً متحلياً بمجموع الصفات ناشراً كنوز كمال طبعه مثل
شاب صحيح البدن لطيف الحواس شديد القوة متوقد الدهن كريم
المخلق مدوح الاخلاق .

وانما كثيراً ما يختلف الناس في مادة الحسن وتضارب آراؤهم في
تقديره . وانما ذلك الاختلاف لانهم لا يجمعون في تقديره على قياس واحد
ووجه واحد . (عن المطول)

طاقته كما هي الفضيلة وجمال الوجه الخ . وهذا هو الحسن او الجمال البسيط الوسيط
« ٣ » واما ان يظهر الجمال في الاشياء الصغيرة الظرفية التي عليها مسحة الملاحظة
والكياسة فيقال في الشيء انه ظريف كئس اذا كان مع سلامة اجزائه وحسن
ترتيبها وكال ذاته لم يبلغ بعد غاية ما هو معد له من الكمال كما هو الطفل اللطيف .
وان بين هذه المراتب فرق تفاوت لا اختلاف نوع . وهذا الفرق مبناه على
نفس الموضوع ثم على اثر الموضوع فانا اما الموضوع فلان الكمال الذاتي الذي يمثله في
نفسه من كمالات الله يظهر فيه بدرجة مامية او واسطة او دنيا واما اثره فانا فلان
الحسان بهر العقل وبفتنه والحسن يعجبه والظرف والكياسة تروق له (فرج)

المطلب السادس

في فائق الجمال^(١) او الحسان

(٢٢٣) الجمال يروع متأمله لانه يفهمه فيعجب به واما الحسان
فيتجاوز قدر الحسن فيه حتى يفهم في عيني التأمل ويسحر نفسه ويروع
به فؤاده فتأخذه منه دهشة وبهتة اعجاب عظيم تبهطه نخامته . انسا
نذوق لذة الجمال في شيء اذا ادركنا انه مصنوع على وفق مثاله الكلي
الذي يمكننا ان نقابله به . واما اذا كان ذلك الموضوع من بداعة الحسن
بحيث يمنع علينا تعريفه وقياسه على مثال اعلى لتجاوزه كل قياس وقدر
ولا زليته ونزله عن كل حد ونهاية فانه يقال فيه حينئذ انه يفوق طور
مداركنا وبلغ حد اعجازنا ويتسامى مترفعاً عن كل مقابلة وقياس فيقف
عقلنا مبهوراً مقراً بهجزه مدهوشاً لتغلب عليه عظمة الجمال .

الا ترى انك اذا نظرت الى سعة البحر المحيط الذي لا يضبطه
قياس ولا يحضره مدى او اذا ترفعت بنظرك الى قم جبال حملايا الشاهقة
التي تتأطح السحاب او سرحت الطرف في القبة الزرقاء وتبحرت في تلك
العوالم العديدة التي تندرج بهدوء ومهابة في الافلاك الجوية فانك

(١) م : فائق الجمال هو ما يسمنه عندم sublime من super-limen
ومعناه فوق كل حد حاجز او وراء كل حاجز بحدته . وقد عبرنا عنه بلفظ الحسان
ومعنى الحسان باللغة الحسن او احسن من الحسن نقصد به المبالغة . ولعل اصبت
الغرض بهذه التسمية .

تدهش منذهلاً متحيراً لا تجد لأعجابك وصفاً ولا لانهالك عبارة وافية .
فلت مشاهد توصف بانها فاتقة الحسن رائعة الجمال باهرة الملاحظة ^(١)

البحث الرابع في الصناعة ^(١)

مقدمة

(٢٢٤) ذكر الصناعة بعد البحث عن الجمال ووجه المناسبة بينهما
ان الصناعة عنوان الجمال وعبارته اعني تشخيصه في الخارج كما ان اللسان
(١) م : ان القوى التي نتم بها بلذة الجمال هي اربع ويسمونها القوى
الحسية وهي السمع والبصر من الشاعر والخيال من الحس الباطن ثم العقل . اما
السمع والبصر فقد مرّ بك شرحها . واما الخيال او الخيلة فلاننا تشبه بها صور
الاشياء المحسوسة . والخيال خزانة الحس المشترك . وعليه فمن ذكت فيه قوة الخيال
زادت مهارته في الصنائع . واما العقل فلا أنه يستقل بادراك الجمال المثالي غير
المحسوس . ثم لانه يدرب الخيال فيقيه من مزالي الشبهات وظلمات الاوهام . وهذه
القوى الاربع يتقوّم منها قوة يسمونها عاطفة الحس او ذوق الفنون
والصنائع (فرج)

(٢) م : ان الماتن لم يعاق في مختصره بحثاً مخصوصاً للصناعة ثقة منه بان
الطالب لا يكتفي بمزاولة مختصره بل يجوز على دراسة المطول حيث اشبع الكلام
في هذا الباب . ولما كانت الصناعة التي تتكلم عنها هي قسماً منها من الحكمة العملية
وكان مطول الكروينال العلامة لم تشرق بعد شمس في علمنا العربي علفت بحثاً
للصناعة نقلت اكثره عن المطول مع بعض اضافات وزيادات عن العلامة فرج
الافرنسي ضماً بقوائد هذا الفن ان تقوت طلاب ابناء اللغة الشريفة واستدوا كما
لتصير لا بسبب المختصر لوجود المطول .

عبارة التصورات وتجسيم المعاني في لباس محسوس . فيدور كلام البحث
على تعريف الصناعة وتقسيمها وموضوعها وقواعدها واخيراً على النسبة بين
الصناعة والادب فنقول

المطلب الاول

في تعريف الصناعة ^(١)

(٢٢٥) « ١ » الصناعة بوجه العموم هي علم بقواعد يسددها
عمل مقصود . وهي بهذا المعنى تجبي مقابلة للعلم والطبيعة . اما مقابلتها
للعلم فلا أن هذا نظري غاية المعرفة فيما ان الصناعة العلم فيها من اجل
العمل . واما مقابلتها للطبيعة فلا أن الصناعة تستفاد بالعلم والطبيعي مستفاد
من تلقاء الطبيعة . ولا يمنع كون القواعد المقررة للصناعة مستمدة ابتداء
من تبع الطبيعة .

« ٢ » الصناعة بمعناها الخصوصي هي عبارة عن مجموع قوانين
يتشئ عليها الصانع في مزاولة عمله ما يدوي او استعمال آلات ميكانيكية
فالاولى كالحياطة مثلاً هي التي نسميها بلقنا العربية حرفة والثانية يطلقون

(١) م : الصناعة في اللغة حرفة الصانع وفي عرف العامة هي العلم الحاصل
بمزاولة العمل وعند الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل . او العلم الذي فيه العلم
من اجل العمل . وقيل هي العلم الحاصل من التمرن على العمل او هي ملكة يقتدر بها على
استعمال موضوعات نحو غرض من الاغراض صادراً عن الصورة بحسب الامكان .
وقيل الصناعة بفتح الصاد تستعمل في المحسوسات وبكسر الصاد تستعمل في
الحائي .

عليها اسم فن الحيل وربما شمل هذا اللفظ معنى الحرفة أيضاً . والغرض المقصود من الصناعة او الحرفة بمعناها المتقدم انما هو غنم النفع .

«٣» الصناعة بمعناها الاخص هي العلم بكيفية تحقيق الجمال والحسن . هي الوسطة التي بها يُجسَّم في الخارج المثال الكلي الحاصل في الذهن . كل صناعة تكون المعرفة فيها من اجل العمل وبهذا تفترق عن العلم الذي هو نظري . فيدخل اذاً تحت مفهوم الصناعة الحرفة وفن الحيل وغيرها مما سوف ترى في تقسيم الصناعة . الا ان هذه اي الحرف وفنون الحيل وباقي انواع الفنون يقصد بها النفع كما رأيت واما الصناعة التي نحن في صددنا هاهنا فالغرض المقصود بها هو التعبير عن الجمال والحسن بمزج عن النفع . ولما كان قصد الجمال لا ينبغي قصد النفع بل قد يزوجه كان ان الصناعة التي يراد بها الجمال لا تضاد باقي الفنون ولكن الفرق بينهما من وجه ان هذه الصناعة اول ما يقصد بها انما هو الجمال وتلك اول ما يقصد بها انما هو النفع . قاله مرسيه . ونطلق عليها اسم الصناعة الناضرة^(١) . قال فرج وتختلف الصناعة عن الفنون اختلافاً نوعياً لان موضوع الصناعة الصوري هو الجمال المطلوب افراده في قالب محسوس واما الفنون الباقية فلا ينصب القصد منها على الجمال . فالطب مثلاً والفقه والمنطق والسياسة وعلم اللغة كل هذه ليست من نواصر

(١) مم : الناضرة مؤنث ناضر من نضر نعم وحسن ولطف . وقد وصفنا بها الصناعة المقصود بها الجمال لتفرقتها عن غيرها من الفنون اذ لم تر في اللغة لفظة وضعت لهذا المعنى .

الصناعة وان كانت من الفنون .

«٤» غاية الصناعة الناضرة القريبة هي تجسيم الجمال وبهذه تفترق ايضاً عن العلم النظري والعلم الخلقى اي علم الاخلاق لان موضوع الاول الحق وموضوع الثاني الخير وتفترق عن باقي الفنون التي ينبغي لها ان تدل على هذا او ذلك من الحق والخير . واما غاية الصناعة الناضرة البعيدة فهي الحل على عمل الصلاح والفضيلة وسوف يتضح لك ذلك قريباً .

المطلب الثاني

في تقسيم الصناعة

(٢٢٦) قد مرَّ بك في المطلب الاول ان لفظ الصناعة باطلاقة يدل على ما كان العلم فيه من اجل العمل ولهذا كان هاهنا لفظ الصناعة شاملاً لما يعرف بعلم الحيل وعمل الحيل المتحركة Arts mécaniques والفنون Arts libéraux ونواصر الصنائع Beaux-arts وروائع الصنائع Arts d'agrément الخ . ولكن الغرض هاهنا هو تقسيم الصناعة الناضرة التي يقصد بها العمل .

قال فرج لما كانت المشاعر التي يدرك بها الجمال هي النظر والسمع ولهذا يسمونها مشاعر الجمال كان ان الصناعة تقسم الى صناعة النظر والى صناعة السمع والى صناعة النظر والسمع معاً . وذلك لان الصناعة تختلف باختلاف صور الجمال المحسوسة . وصور الجمال المحسوسة هي الصوت

للسمع والالوان للنظر ومنها ما يتعلق بكليهما .

« ١ » فصناعة السمع واحدة وهي علم الموسيقى او فن الالحان .

« ٢ » صنائع النظر هي فن التصوير وفن النحت وعلم الهندسة

وعلم البناء وعلم تقطيع البسائين

« ٣ » اما الصنائع المشتركة بين السمع والنظر فقال بعضهم هي

فن الشعر وفن الروايات . اما الاول فلا أنه كلام مقول مسموع او مخطوط

منظور واما الثاني اي فن الروايات فلا أنه يمزج النغم والاتفاق والايقاع

بالحركات اي يمزج الالاء بالاتقاء والالحان .

المطلب الثالث

في موضوع الصناعة

(٢٢٧) ان الصانع في الصناعة الناضرة يتوخى موضوعين تصور

مثال مجرد يكون نموذجاً كالمثال لعمل تام ثم افرغ ذلك المثال الذهني في

قالب محسوس اعني تجسيم المثال في الخارج على وجه ينجلي به للتأمل

انجلاء حياً يؤثر فيه الاعجاب بالمثال الشخص . اما المثال فحكمه حكم

موضوع كل معرفة اعني يجب ان يكون مستفاداً من مراقبة الطبيعة

وملاحظتها وعليه فكل ما كان مخالفاً للطبيعة فهو شنيع قبيح .

« ١ » فلا ينتج من ذلك ان الصانع يتعين عليه ان يقتدى بالطبيعة

ويتسنى بها في عمله حاصراً وكده في القرب من نقلها الى عمله بقدر

الامكان والا لم يعد محل للصناعة بل اصبحت لغواً لا طائل فيها اذ نصبح

الصناعة مجرد نسخ ونقل عن معارضة وحينئذ فتقيد بدائه الفكر وتجنس

بواند الذكاء في قفص النقل وتوقف هم التنافس والتفاضل بين ارباب

الصناعة وتسلب الصناعة حقها من قبول التكامل بحيث لا يتسنى لها فيما

بعد ان ترفع القول بروائع مظاهرها وبدائع مجالها الى التأمل في الجمال

الغير المتناهي . كلاً ثم كلاً ليس تعين على صاحب الصناعة الناضرة ان

يقف عند المعارضة بمثل الطبيعة الفردية حابساً قوة ذهنه وخياله عند نقلها

كما هو مذهب القائلين بان الصناعة الناضرة قائمة بمجرد الاقتداء والتقليد .

فن تراه يقول مثلاً ان فن الموسيقى منحصر بنقل ضجيج الماء او اصوات

الطبيعة والا كان فن الموسيقى صدى ناقلاً للصوت ليس للموسيقى الماهر

فضل شخصي غير فضل النقل ولا يعود يته وبين آلة نقل الصوت

فرق . كلاً فان مهارة الصانع قائمة بان يزف الى الغير بعمله لا ما تفعله

الطبيعة من الاثر بوجه العموم فقط بل ما اثرت فيه بوجه الخصوص مع

كيفية شعوره بذلك التأثير . فيكون عمله لساناً ناطقاً بما في الطبيعة وبما في

نفسه ومبلغاً اميناً يوصل الى الغير ذلك التأثير . ثم ليس فرد من افراد الطبيعة

يستقل بنفسه في تمثيل كماله النوعي تمثيلاً مساوياً بل ليست كل الافراد

يساوي مجموعها ذلك الكمال فينتج ان تصوير فرد من افراد الطبيعة بل

تصوير ما فيها يجملتها وتمثيلها بعمل صناعي كل ذلك لا يكون عبارة

وافية عن المثال الذهني ولهذا كانت الصناعة ابداء دائماً قابلة للكمال . ثم

لو ان طبيعة الاشياء بسيطة وان كمالها المثالي منحصر في صفة او اكثر

مشتركة بين جميع الافراد لا تفتأ الاعمال الصناعية المصورة لها مشوبة

بنقص عام شامل لجميعها .

ولكن طبيعة الشيء الواحد مركبة فتكون محطاً لاعتبارات متعددة .
فهنا يرى فيها وجهاً وذلك آخر وكل يعنى بتصوير ما راق له وراعه واخذ
من نفسه هزة حسنة .

ثم ان هذا الاختبار شاهد بان الصانع وان بلغ اوج المهارة في فنه
وبذل في تكميل عمله جهد المستطاع ثم علود نظر التأمل فيه فاجال يد
الاصلاح ثم تأمل فتفتح فانه لا ترتضي نفسه بذلك العمل بعد تكرار
التأمل ومعاودة الاصلاح اذ يبقى عمله ناقصاً في عينه قاصراً عن مضاهاة
ما في ذهنه غير واف ربما في متصرفته المتخيلة من الجمال

« ٢ » ان كانت الصناعة ليست مجرد معارضة بمثل الطبيعة ونقل
لما فيها وهو المذهب الاول فليست ايضاً مجرد تعبير عما في ذهن من
مثال الكمال وهذا المذهب الثاني ونسبه مذهب المثالية ويقول اصحابه
ان الطبيعة قابلة للكمال والتحسين . على ان كل فرد من افراد الطبيعة له
مثال جمال هو غاية في الكمال وليس هذا المثال الجمالي المتاهي في الكمال متحققاً
في الطبيعة ولن يتحقق اذ ليس كل موجود جميلاً وعليه قالوا ليست الصناعة
هي الاقتداء بالطبيعة والتنسج بها تألياً وانما الصناعة هي التعبير عن المثال الذهني
وتعقبه والمعارضة بمثله في العمل . وكلا المذهبين على طرفي نقيض والمذهب
الصحيح هو الواسط بينهما .

قد ابنا سقوط المذهب الاول من وجه انه يُعزى الفكر من سائنات
البدائه ويحمله قيد النسخ وهو لا يطبق ربة التقيد وينصب حاجزاً للكمال

الصناعة وهي تتجاوز ذلك نبين سقوط المبدأ الثاني من وجه انه يطلق
العنان للتخيلة فتضرب في يادي الاوهام وتشرذ عن حدود الطبيعة
فيفوتها الحق الذي هو في الطبيعة ويحكم في الصانع برأي اوهامه بلا
قاعدة ولا قياس ويجعل المثال الذهني ممتنع التناول لنقص ادلة طبيعة
ترشد اليه فيصبح ذلك المثال ضالة الانسان غير المنشودة ومطلوباً لا
يهتدى اليه .

« ٣ » المذهب الصحيح هو الواسط بين المذهبين الجامع لهما ويتعين
بوجهه على الصانع ان يتبع المذهب الاول بان يتقنى الطبيعة ويسترشدها
صيانة للحق ومحافظة على الصدق في التصور والعمل . وان يتبع المذهب
الثاني اعلاء شأن المثال الذهني ورفعاً لقدره . المذهب الثاني يفسح
للذهن مجال البداهة والابداع ويمير الخيلة اجنحة تخلق بها في جوار الخيالات
الصحيح فيما انت المذهب الاول يكفل عقل حرية الخيال بلجام قوانين
رشيدة ويكفي يد الصانع شر الشطط في العمل ويؤتي العمل نفسه ما
يلامه من الصفات .

المطلب الرابع

في قواعد الصناعة وشروط العمل الصناعي

(٢٢٨) من القواعد ما يتعلق بالصانع ومنها ما يتعلق بالعمل

الصناعي .

« ١ » اما من جهة الصانع فالصفات المطلوبة فيه هي قوة الابتداء

النفس وأثر في القواد تاركاً ما ليس منها تافهاً للغرض .

(٣) عمل الصانع هذا (أي تحليته المثال الذهني بصورة خارجية وإفراقة في ذلك القلب المحسوس) هو ما يسمونه الانجاز وأن الانجاز يقارن الابتداء أو الأيجاد ويصاحبه لأن الصانع عندما يتصور المثال يفكر في وسائط انجازه ووسائط اخراجه الى الفعل على ما يتصوره وتراه يصرف مخيلته الى تشيخ الصور الملائمة للعمل . وكما ان الابتداء ثمرة الذكاء والذوق كذلك الانجاز ثمرة الفطنة ورائد التربية في العمل . ولا يخفى ان شرط الانجاز الصدق والامانة والافاق الحق ثم شدة التعبير والافاق قوة التأثير واثارة العواطف .

«٢» اما شرائط العمل فهي الصفات التي ينبغي ان تكون مستجيبة في العمل الصناعي والتي بدونها لا يكون العمل الصناعي موصوفاً بالجمال قال الكرودينال مرسيه في مطوله :

لما كانت الصناعة هي واسطة التعبير عن الجمال واثارة عاطفة الاعجاب كانت صفات العمل الصناعي هي نفس صفات الجمال اعني ينبغي ان يستجمع العمل سلامة الوجود من النقص ثم النسبة المطلوبة فيه ثم الجلاء والرواق والقياس . وهذه الصفات مرجعها حسن التوافق والتناسب من الباطن ومن الخارج . اما حسن التناسب الباطن فهو الخاص بالعمل من حيث هو في ذاته ويسمونه التناسب المطلق واما التوافق الخارج فيسمونه التوافق الاضافي لانه ينظر فيه بالقياس الى الناظر والمتأمل وذلك لان الصانع يقصد اظهار عاطفة نفسه بتلك الدلالة

المحسوسة توسلاً بها الى اشراك الغير في تلك العاطفة

فيشترط لجمال العمل الصناعي :

(١) الطبيعة اي كون العمل مطابقاً للطبيعة من الوجه الذي لحظه الصانع من دون ادنى مخالفة لما في الطبيعة من ذلك الوجه وهو ما يعرف بامانة الشخص . وانما تشترط الامانة لان الصانع لا يقصد بعمله غرضاً آخر غير تفهيمنا الطبيعة وتحريك عاطفة اعجابنا بها .

(٢) ينبغي للعمل ان يكون منسوقاً على النظام المطلوب اعني ان يكون فيه النسبة والوحدة لان العمل الصناعي يجب ان تظهر عليه مسحة وحدة المثال الذهني الذي حصر فيه الصانع موضوع تأمله . وتتحقق هذه الوحدة بترتيب واتساق جميع الاجزاء بحسب قدرها واهميتها .

(٣) ينبغي للعمل ان يبدو في مجلى الظهور والجلاء والقياس في التعبير . لان الصانع ينبغي له ان يعبر عن رونق الوحدة في العمل الذي تصوره بما يراه من الصور المحسوسة اشد وقفاً واغوى تأثيراً . فغرض الصانع ان يستلفت رغبة المتأمل وهمه . ووحدة التعبير عن العمل المصنوع يناسبها وحدة التأثير في المتأمل لانها تدل على وحدة الشعور في الصانع . ويكون التعبير جالباً لرغبة المتأمل ومستلفتاً همهم اذا فهم به المتأمل حسن انتظام العمل ووجدته . ويقاس حسن التعبير وشدة بقدر طاقة فهم المتأمل كما يدل على حدة ذكاء الصانع .

(٤) لما كان التعبير في العمل الصناعي صفة اضافية مقصوداً بها ارضاء الناظر والمتأمل واثارة اعجابه تعين على الصانع ان يتحاشى في عمله

او ايجاد التصور المثالي وقوة التعبير ثم قوة انجاز العمل في الفعل .

وانما تطلب فيه هذه الصفات لان جمال العمل الصناعي يتفاوت بحسب قدر المثال الذهني الذي يتصوره وبقياس سموه ثم بتفاوت درجة مشابهة العمل المصنوع لمثاله المتصور . فيكون المثال الذهني قياس الجمال في العمل يتمشى عليه الصانع قبل العمل وعنده وقيس عليه التأمل العمل المصنوع . وعليه كانت الصفات المطلوبة في الصانع هي الابتداء اي ايجاد التصور ثم التعبير عن التصور عند مزاولته العمل ثم انجاز ذلك العمل .

(١) اما قوة الابتداء فتقتضي في الصانع مخيلة متصرفة متيقظة مليئة المذاخر من الصور مع توقد الذهن وسرعة الادراك . لان المثال يحصل للصانع من تتبع الطبيعة وملاحظتها وادراك ما بين مركباتها من التسلسل والتحام المجموع واتساقه لكي يستخلص من كل ذلك وحدة التوافق والاقناع .

ولما لم تكن الصناعة مجرد تقليد الطبيعة القرذية كان غرض الصانع من ملاحظة الاشياء الطبيعية غير غرض الدارس لها . هذا لا يتلمس الا ما يفيد منها علماً ويوسع نطاق معارفه وذلك اي الصانع لا يرمي قصداً الى التعلم واستفادة المعرفة وانما يتوخى من الاشياء ما يعبر عن الطبيعة تعبيراً يستثير فينا عاطفة الاعجاب ولهذا لا تراه ينحصر في دائرة النظام الوجودي الذي رآه بالاختبار ودلته عليه التجربة والملاحظة بل يعتلي تلك المركبات القويمة للطبيعة نظاماً غير نظامها الطبيعي بحسبها

يراه مفيداً لا يشراك غيره في ما شعر هو نفسه به من هزّة النعمة وذائقه من لذة ذلك النظام الجملي الصناعي .

ولما كان لا ينوي الاحاطة بالطبيعة التي يقصد تصويرها ولا يقوى على تلك الاحاطة تراه يعتبر من الطبيعة وجهاً يأخذ محط وكده وجدّه ويصرف اليه همه وعنايته متشاعلاً به عما سواه . فرجل العلم لا ينشغل الا بتقصي معرفة الموضوع والوقوف على ما تضمنته حتى اذا ادرك حقيقته عبر عنها بكلام ساذج عارٍ من الطلاوة . واما رجل الصناعة فيصّب انتباهه على نظام الموضوع وتوافق اجزائه وما فيه من رونق الوحدة واشراقها مما يروق له ويمجد له في نفسه ديباً فيخطب لنفسه لذة تلك الوحدة المشرقة ليزفها الى قلب غيره . على ان من مقتضيات عمل الصناعة ان يكون حسن الوقع ويثير هزّة اعجاب وبهجة .

وانما الابتداء او الايجاد هو ثمرة الذكاء والبداهة الصناعية وحسن التفوق وبه يمتاز الواحد عن الآخر من ارباب الصنائع الرائعة .

(٢) اما التعبير فتريد به هاهنا الطريقة الصناعية التي توصل الصانع الى اشراك غيره في ما شعر به من لذة الجمال بواسطة انجازه للعمل . فيكون التعبير قائماً بتصوير المثال الذهني بصور خارجة وافراده في قالب هيئة محسوسة كالخطوط والصور والالوان والاصوات والتقاطع الى غير ذلك مما يوصل الى الغير لذة الجمال التي نعم بها الصانع نفسه . ولذلك يتعين على الصانع عند الانجاز ان ينتقي من تلك الصور المحسوسة ما يراه اصدق دلالة على تصوره واشد تعبيراً عنه وواقع في

كل ما من شأنه ان يغبط الناظر وينفرد اوعينه في كرامته الادبية .
وعليه فكان بين الصناعة وحسن الاخلاق والادب علاقة راهنة متينة .
وقد طلقنا البحث في تلك العلاقة المطلب التالي فتفهمه لانه جزيل
النفع .
(عن المطول)

المطلب الخامس في الصناعة والآداب^(١)

(٢٢٩) ان بعض اصحاب الصنائع يتفاخرون بدعوائهم انهم
يفصلون الصناعة عن الادب فيقولون ان العلم لا يوافق الادب ولا يخالفه
موافقة ومخالفة ثبوتيتين وانما هو بين بين اي لا مخالف ولا موافق . فلماذا
لا يكون حظ الصناعة هو حظ العلم اي بين بين اولاً ولا . انهم لفي
خطأ ولعل ضلال مبين . وذلك لان بين العلم والصناعة بوناً بعيداً فان
العلم يبحث عن شيء ما هو وهذا عماده العقل اذ للعقل وحده عناية به لا
يشرك معه فيه القوة الشهوية بل يعدها عنه اذ رُبَّ عاطفة شهوية
تعشي على بصيرته فلا يرى صراحة الحقيقة لانها تميل بالعقل الى الحكم
بما تهواه لا الى الحكم بما يقتضيه الحق .

(١) م : تريد بالادب هاهنا ما يسمونه في لغتهم morale من mores
لفظة لاتينية معناها عادات النفس وملكانها واطلقوها على العلم الباحث عن ملكات
النفس واخلاقيها ويسميه العرب علم الاخلاق . واطلق عليه البعض علم تهذيب
الاخلاق . وليس المراد به هنا العلم بل نفس تهذيب الآداب وحسن الاخلاق
والصلاح .

واما الصناعة فبخلاف ذلك لان الصناعة هي كناية عن تشخيص
المثال بعمل عيني خارج شأنه ان يؤثر اثره في الانسان ويحدث فيه هزة
حزب مستوقفاً نظره في مثاله واخذاً بعطف إعجابه .
اذا وقفت بازاء ملحمة من ملح الصناعة فانتك لا تكون حينئذ في
موقف دارس لحقيقة الموضوع ومعبر عنها بمعان مجردة وصور كلية وانما
انت في معرض الإعجاب بالمثال المشخص الظاهر بصور محسوسة . وعليه
فلا يكون عمل الصناعة محطاً ببحث العقل وحده بل تترج فيه كل النفس .
فلا يقتصر المرء في عمل عليه مسحة الحسن والجمال على مجرد درسه وانما
هو يعبره عواطف إعجابه ولواعج حبه اذ ليس عمل الصناعة كعمل حسابي
او مطلب من مطالب علم المساحة . فان صاحب الصناعة يتهمه هوى
المثال الذي تصوره فيولع به ويدأب جاهداً اياماً طوالاً في ان يحيه
ويجلبده على قطعة من قماش او من رخام او في قصيدة او تجمعة من انعام
الموسيقى . وغرضه من ذلك ان يث ما استوجف فوائده من حب مثاله
في قلوب جمهور اولي الالباب واهل الفن . وايضاً عشاق الصنائع
واعلاق الفنون ينعمون بنظر التأمل في العمل الصناعي وترتاح اليه نفسهم
معجبة به . ولذا ترى ان القوة الخيلة والقوة الشهوية في كل من اصحاب
الصناعة وعشاقها تلعبان دوراً مهماً في ما يعرف بلذة الحسن والجمال .
والحال ان القوى الشهوية هي قوى عمياء تجر الارادة المختارة التي
هي محل القوى الادبية الى تلمس موضوعها مع قطع النظر عما فيه من الصلاح
او القبح فان البصيرة مدعاة للعمل ولا تزال تعري النفس بتشخيصها في

الخارج حتى يتمه .

فإذا كان موضوع الخيال والحركة الشهوية موافقاً لغاية الطبيعة الناطقة كانت الحركة التي تدفع بها الإرادة الحرة حسنة مفيدة . وكان المحرك لتلك الحركة موافقاً متاعداً لحسن الآداب وكانت الصناعة من العوامل المهدبة للأخلاق وأما أن كان ذلك الموضوع مخالفاً لشرائع الصلاح فالقلب يدفع الإرادة الحرة إلى تلصص موضوع الشهوة كأنه خير لها ويكون العمل الصناعي سيفاً هذه الأحوال مفسدة للآداب والأخلاق . فترى من ثم أن الصناعة لا تخرج مطلقاً عن طائفة شرائع الآداب ولا تندفع عنها متناولها . وإن القول بأنها كأعلم لا ولا شيء لا داخل تحت تلك الشرائع ولا خارجة عنها قول ساقط وكاذب .^(١)

(١) م : خلاصة ما قيل في المتن أن الصناعة لا تشرد عن شريعة الآداب وهالك البرهان عليه : أما أن تعتبر في الصانع المثال الذهني الذي يحاول تمثيله في الخارج وأما أن تعتبر العمل الصناعي المروض على أعين المشاهدين . أما المثال إذا اجبر في ذاته فأنما أن يكون مجرداً أي لا دخل له في الآداب أو لا أي داخل فيه . فإن كان مجرداً فنقول أنه داخل في الآداب انتهاء وعلى غير استقامة لأن صاحبه أي الصانع تفهم في عينه وفي تخيله جبهة ذلك المثال ويهد له في قلبه ديباً ولذة هي لذة الجمال من حيث هو هكذا ولذة الجمال غير منفكة عن لذة الحق والخير إذ لا جمال بلا حق وخير وعليه فتكون لذته بالجمال متعلق المدح .

وأما أن لم يكن مجرداً فيكون متعلق المدح أو الذم بحسب موضوعه . فإن المثال الذهني في الصناعة ليس موضوعاً معقولاً تحضر صورته للذهن بل هو محل تأمل الصانع ومحط رغبته ومتعلق اشتواقه وجهه يحاول تقليده في نفسه . كلما حسنت معرفته له وتمكن من اتقان تجليته بالصور الخيالية والأشباح المحسوسة زاد كلفه به واخذته

فيل نستنتج من ذلك أن صاحب الصناعة يتعين عليه من قبل الواجب النبوي أن يستخدم صناعته لأغراض ترمي قصداً إلى إصلاح الأخلاق . فالجواب كلاً وأما إذا خلا مثاله الذهني وعمله الصناعي مما يحدش وجه الصلاح وينتهك حرمة الآداب فحسب وكفى . فإنه قد وفي بواجبه وقام ببعثه إذ ليس الصانع واعظاً ومرشداً . على أن نطاق الصناعة ليس أقل اتساعاً من نطاق الجمال والحسن

والحال أن الحسن هو اظهر النظام في قلبه المستلح المطلوب سواء كان النظام التحقق في الخارج من قبل الأشياء المتعلقة بحسن الآداب أو لا علاقة له معها وسواء كان من الأشياء الدنيوية أو الدينية . فحينما فشيرة لذته يذل جهده في سوقها إلى المشاعر الغير وزفيا إلى قلوبهم بما يستحق له من ترويض التحسين والتزيين . والحال أن كان ذلك المثال الذهني شراً فحرام على صاحبه أن يتعم به مثلاً لأن التلذذ بالشر خطأ وشر كما أنه حرام عليه أن يجلي الشر بصور ملاقة فتانة . وأما أن كان ذلك المثال خيراً فمأموراً .

ثم أن اعتبرنا العمل الصناعي فالخير فيه أعظم والشر أقبح واجسم لسريان الخير أو الشر إلى الغير ما دام العمل موجوداً . لأن العمل المنق والمزخرف والمحسن يحرك القلوب حركة بحسبه ويشير مواجيس الشهوات . ألا ترى أنه يقال إن هذا العمل أو الكلام فدان ساحر ولا يراد بفدان وساحر إلا ما يسلب اللب وبصرف القلب إليه . والحال أن الشهوات قوى عمياء تغفل من غير رشدي وتجر الإرادة الحرة إلى تطلب موضوعها . ألا ترى أنه يقال وسوست إليه الشهوة وتآقت له النفس وزينت له النفس والنفس أمارة بالسوء إلى غير ذلك من الكلام الكثير المتعارف بين الأقسام المتداول في كل اللسان مما يدل دلالة واضحة قاطعة على أن قوة الشهوة إذا حاجت تركيب المرء من الشرود وتذهب به في مهوي المآثم . وكفى بمساوي الاختبار المشهودة المدعية للقلوب عبرة لمن اعتبر . اهـ

يكن النظام يكن جيلاً واطهاره احق بان يستحث ذكاء الصانع ويستند
بوادر قريحته . هذا من هذه الجهة .

واما من الجهة الاخرى فان صاحب الصناعة بما انه يتلمس الجمال
ويتوخاه قصداً ويعني بادراكه جهده مجانباً خرق حرمة الصلاح ومتحاشياً
تخطي شريعة الصلاح فهو يعمل لمصلحة الخير لانه يساعد بعمله على تغليب بهجة
الجمال على الملاذ البهيمية الحيثة . فانه وان كان مباحاً له ان يتخير في صناعته
من المواضيع ما هو مجرد اعني مالا يكون موافقاً ولا مخالفاً لصلاح الآداب
فيصدق عليه مع ذلك انه مصلح للاخلاق من دون قصد اي تسبباً على
غير استقامة .

والخلاصة ان الصانع مكلف بالشريعة الادبية اذ ما من انسان حر
معتقاً من ربة عهدتها فليس امره يجوز له ان يأتي عملاً قبيحاً بذاته .
وليس لامرئ ان يلقي بنفسه او بغيره في معارض الخطر والشر من دون
سبب كافٍ وعلة موجبة . على ان الآداب لا تحظر المباحات اي ما كان
من الاعمال لا خيراً ولا شراً بشرط ان تردّها النية السليمة خيراً
صورياً . اهـ

❖ الفصل الثاني ❖

في معلول العلل البعيد وهو نظام الطبيعة العام

يبحث في اعتماد العالم بالاضافة

المطلب الاول

في غاية العالم الاضافية

(٢٣٠) قد اثبتنا فيما تقدم ان للموجودات الطبيعية اعتماداً باطنياً
او ميلاً الى غاية باطنة . فان كل جوهر انما به فاعلية خاصة به ويتعين
الى ممارستها بدافع طبيعي يعطفه الى تلمس خيره .

وان هذا الميل الطبيعي الذي نراه في كل موجود يكفل لنا شرح
ما يمتاز به كل موجود من فعله الخاص . ثم السنة الواحدة الثابتة التي يمتشي
عليها عند فعله ثم النظام البديع المستمر الذي ينجلي لنا رونق مشهده في
كل فردٍ فردٍ من الموجودات . الا ان موجودات هذا العالم ليس ينفرد
بعضها عن بعض مستقلاً كل منها بنفسه وانما تجمع بعضها الى بعض
روابط النسب في الانتفاع فكل منها يميل الى نفع غيره والانتفاع منه
وهذا الميل الذي نسميه الاعتماد الاضافي اذا اعتبرناه في مجموع افراد الطبيعة
يتولد منه ما يطلق عليه اسم النظام التسيبي او الاضافي وجمال هذا
الكون اي المكون الذي يسميه الاغريقون كُسمُس (مم) ويسميه العرب
عالمًا وهو اسم لما يعلم به شيء كالحاتم لما يجتم به ثم سمي به ما يعلم به

الخالق من كل نوع من الفلك وما يحويه من الجواهر والاعراض (كذا في القاموس) .

وان الاعتماد الباطن للمخلوقات هو اساس اعتمادها الخارج وذلك لان مصدر العلاقات النسبية التي تربط بعضها ببعض وتضم بعضها الى بعض بوصلة الوحدة انما هو الطبيعة النوعية في الموجودات وميلها الخاص الذي يهيج ثائر فاعليتها عاطفاً بها نحو غاية ما . وعليه فكان ان النظام الباطن المستقر في طائفة طائفة من موجودات الطبيعة هو مبنى النظام الاضافي الخارج الذي يتجلى جهوراً في مجموعها وهو (اي هذا النظام العام المجموعي) معد لبلوغ غاية هي خير مجموع الموجودات .

والخلاصة ان كل موجود من موجودات الطبيعة له نظامه الخاص به وهو النظام الباطن وان تلك الموجودات يزواج بعضها بعضاً برابط نسب متبادلة ويحصل عن هذا التزاوج نظام هو النظام الاضافي العام المعد لخير المجموع .

الا ان هذا النظام العام هو ايضاً معد الى غاية ارفع اي الى غاية كلية . فينتج من ذلك ان العالم اذا اعتبر بمجملته ومجموعه فله غايتان . غاية نسميها الغاية المستقرة في المجموع وغاية نسميها فائقة ، واليك شرح ذلك مفصلاً .

المطلب الثاني

في غاية العالم الاضافية المستقرة

(٢٣١) قد علمت ان العالم من حيث هو كل واحد له اعتماد خاص فان اجزائه منسوفة على سياق عجيب من الترتيب يتماشك جميعها بعلائق نسب متبادلة على ايجاد نظام بديع ويتعاهد جميعها الخناصر على تحصيل خير المجموع والجملة ، فتدري ممالك الموجودات مرتباً بعضها فوق بعض وكل نوع من انواع تلك الممالك آخذاً مقامه من التقديم والتأخير وهذه شرائع عامة شاملة منها للثقل والتجاذب ومنها لحفظ الاجرام ومنها لتوازن ضروب القوى المختلفة ومنها لصيانة القوة العاملة في الكل ومنها لربط سلسلة فئات الموجودات وترتيب بعضها على بعض . فان الجهاد يتفجع منه النبات . والحيوان يتفجع بالنبات وان كلا من هذه الانواع سفل او علا يقوم بصيانة غيره وحفظه ويتوفر جميعها لقضاء حاجيات المجموع وكل ما ذكر دليل ناطق بان العالم يتعلق اجزأؤه بعضها ببعض وانه يقوم من مجموعها نظام بديع عام

الا ان هذا النظام البديع العام له هو ايضاً غاية اي له خير واحد اوحد رتب من اجله كل ما رتب ودبر ، قال القديس توما : العالم له خير النظام وخير منفصل خارج عنه . اهـ

اما ما هو هذا الخير الواحد الاوحد الذي أعد من اجله كل شيء . فالجواب عليه في المطلب الثاني فافهمه

المطلب الثالث

في غاية العالم الاضافية الفائقة^(١) او بالمعنى الكلي

(٢٣٢) ليس نظام العالم بالغرض الاخير الذي يرمي اليه ولا بالحد الاقصى الذي يفضي اليه انتهاء وانما هو اي هذا النظام منزل منزلة واسطة يستخدمها الموجود الاسمي الذي غايته في نفسه ،

كل فرد من افراد الموجودات الطبيعية له غايته الخاصة به الباطنة له ، وان جميع الموجودات فيما هي تسعى في ادراك غايتها الخاصة تعاون غيرها على ادراك خيره ويتضافر جميعها على تحصيل خير الجملة

ولكن كيف يتفق لتلك الغايات الخاصة المتعددة والمختلفة ان يستقبل جميعها وجهة واحدة هي النظام العام . فانها لعمري الحق لا ينتها لها توحيد وجهتها الا بقوة مبدأ واحد اسمى فاعل فيها ذلك التوحيد صارفاً جميعها الى وجهة واحدة عامة . اننى للعالم هذا الرونق العظيم . من نسج نظامه على هذا المنوال البديع ومن كساه جلاب هذا البهاء . هو الموجود الواحد الاوحد الازلي الاول . وذلك لان ما يرى من اعتماد مجموع تلك الاشياء وميلها لا يمكن تفسيره مالم نسلم بمبدأ واحد هو سبب توافق جملتها على ثلث خير المجموع اذ لم يكن بد في ضم اجزاء العالم الى كل واحد من

(١) م: يراد بلفظ الفائقة هنا الغاية التي ليس فوقها ووراءها غاية وهي شاملة لكل العالم وفائقة ابتداء وانتهاء اعني انها مفروضة عليه بارادة الموجود الاسمي الذي هو محطها الاخير لانه مغني عن هذه الغاية ومغنيها .

عقل واحد احاط علماً بالكل ودير تلك الاجزاء من اجل ذلك الكل وسخر بعضها لبعض ورتب نسب التعلق بين تلك الوسائط وهذه الغاية فهذا شأن الله في خلقه وقصد عنايته بمبدوعاته وتحقيق هذا القصد وانجازه في العالم هو الذي يسمونه غاية العالم السامية الفائقة

كل نظام العالم هو من اجل الحرك الاول اعني من اجل ان يظهر في العالم المرتب ما هو في عقل ومشية الحرك الاول وعليه وجب ان يكون كل ترتيب العالم حاصلًا عن الحرك الاول . وهذا كلام القديس توما معرباً عن ف ١٢ في علم الكلي قراءة ١٢ . ومعنى كلام القديس توما ان نظام العالم هو من اجل الحرك الاول فانه مُعدّ لان يوضح بما تجلي في العالم من الترتيب ما اكن في تصوّر الحرك الاول ومشيته من القصد ومن ثم فيكون الحرك الاول هو مبدأ كل ترتيب في العالم

وهنا انقضى القول في علم الكلي العام وبه

تم الجلد الثاني وبالله التوفيق وله عز

شأنه الحمد . ولآب والابن

والروح القدس تسبيح واحد

آمين



فهرست الكتاب

وجه	
٣	في علم الكلي العام أو في علم الوجود
٣	مقدمة تمهيدية
٣	البحث ١ في مرتبة علم الكلي في سلسلة العلوم الفلسفية
٧	البحث ٢ في معاني المتافيسقي أو علم ما وراء الطبيعة في اصطلاح الفلاسفة المصريين
٨	البحث ٣ في تقسيم العلم الكلي الى عام وخاص
١٠	٤ في مقام علم الكلي بحسب تقسيم الفلسفة الحديث
١٠	٥ في تقسيم علم الكلي العام
	القسم الاول في الوجود
١٢	الفصل ١ في موضوع علم الكلي
١٢	البحث ١ في مزاعم اصحاب اللاإحاطية
١٤	٢ قضية : ان موضوع علم الكلي هو جوهر الاشياء الواقعة تحت الاختبار والتجربة وحل الاعتراضات
٢٢	البحث ٣ في الجوهر هل هو الموضوع الكامل المتواطى لعلم الكلي
٢٣	٤ قضية : ليس من علم خاص يعلم الاشياء اللامادية
٢٦	البحث ٥ في ان في زعم اللاإحاطية واهل مذهب الظهورية

وجه

	اشتركا في اللفظ خفياً
٢٩	الفصل ٤ في تحليل معلومة الجوهر الاول تحليلًا عامًا
٣٠	٣ في الوجود الخارج أو في الوجود والفعل
٣٢	٤ في الوجود الذاتي اعني في الماهية أو الذات والمويدة
٣٢	البحث ١ في ماهي الماهية والذات
٣٤	البحث ٢ في تقسيم الماهية
٣٥	الفصل ٥ في الوجود الممكن
٣٥	البحث ١ في ما هو الممكن أو الوجود بالقوة
٣٩	٢ في اساس الامكان المعروف بالامكان من الخارج
٤٠	٣ في اساس الامكان من الداخل اي الامكان الباطني
٤٠	المطلب ١ في الاساس القريب
٤٢	المطلب ٢ في السبب الاقضى للامكان الذاتي
٤٢	المسئلة الاولى تصوير المسئلة
٤٣	١ الثانية مذهب افلاطون وهو المذهب المعروف بالمذهب المثالي
٤٥	٢ الثالثة في خلل المذهب المتقدم
٤٦	٣ الرابعة في مذهب المدرسين الحقيقي في اساس الممكنات
٥٤	٤ الخامسة نظرة تأليفية في الذات الالهية من حيث هي اساس الممكنات

جـ	٥٥	حواصل ما تقدم تقريره .
٥٦	٥٦	الفصل ٦ في تحليل الجوهر الاول على وجه التفصيل
٥٦	٥٦	البحث ١ في الترتيب التي تساق عليه المواد التابعة
٥٨	٥٨	٢ في بعض معلومات تمهيدية من علم العالم على وفق الفلسفة المدرسية
٥٩	٥٩	٣ شخص فلسفي في الشخص الفردي
٦٠	٦٠	المطلب ١ في ان ابعاد الامتداد في الجسم التعليمي هي العلامة الاصلية التي يعرف بها الشخص الفردي او الجزئي الحقيقي
٦١	٦١	المطلب ٢ في ان السبب الصوري لفردية او تشخص موجود ما هي هويته نفسها
٦٤	٦٤	المطلب ٣ في الاركان الذاتية المقومة للشخص .
٦٨	٦٨	٤ في مبدأ الشخص واولاً في تصوير المسئلة
٦٩	٦٩	قضية المبدأ الشخص للشخص هي الهوى والسبب الباطن لتكثر الافراد من نوع واحد هو المادة اساس الكم
٧٣	٧٣	الحاصل مما تقدم تقريره
٧٤	٧٤	المطلب ٥ في ان الذات هي ممتازة عن الوجود تميزاً حقيقياً
٧٧	٧٧	البرهان الاول وهو البرهان باستقامة .
٨١	٨١	البرهان الثاني

جـ	٨٦	المطلب ٦ خلاصة ما تقدم في تحليل الجوهر الاول تحليلاً متافيسيقياً بوجه الاختصار
٨٦	٨٦	المطلب ٧ في الانحاء المختلفة التي يقال عليها لفظ الموجود
٩١	٩١	القسم الثاني خواص الموجود العالية
٩١	٩١	الباب الاول : مقدمة تمهيدية : في الخواص العالية
٩٢	٩٢	الفصل ١ في موضوع هذا القسم
٩٣	٩٣	٢ ذكر الخواص العالية للموجود
٩٤	٩٣	٣ في تقسيم القسم الثاني هذا
٩٤	٩٤	الباب ٢ في التمييز
٩٧	٩٧	فصل : في مصدر معلومات الوجود والتمييز والكثرة
٩٨	٩٧	الباب ٣ في الواحد
٩٨	٩٨	الفصل ١ في الواحد من حيث هو من المعلومات العالية وفي المعلومات التي تشابهه في الجنس
٩٨	٩٨	المطلب ١ في ان الواحد هو كون الموجود غير منقسم
١٠٠	١٠٠	المطلب ٢ في ان كل موجود واحد
١٠٢	١٠٢	المطلب ٣ في الموجود واللا موجود والانحياز والتمييز والكثرة
١٠٥	١٠٥	المبهم او الغير المحدودة وفي الوحدة والجمع
١٠٥	١٠٥	المطلب ٤ في الأوحدية
١٠٦	١٠٦	المطلب ٥ في الهو هو او الاتحاد

وجه	
١٠٨	المطلب ٦ في انواع الوحدة العالية او المتافيسقية
١١٠	الفصل ٢ في الوحدة من المركب
١١١	المطلب ١ في ما هو التركيب
١١٦	المطلب ٢ في التمييز
١٢٠	المطلب ٣ في الواحدة بمعناها الفرعي او العرضي
١٢١	الفصل ٣ في ان الوحدة العالية في الموجودات كيف تأتلف مع تركيبها
١٢١	المطلب ١ قضية ١ ان تركيب الموجود يتفق مع وحدته
١٢٥	قضية ٢ ليس بين تركيب الموجودات تركيباً طبعياً وبين وحدتها الجوهرية من تعاندي او تناف
١٢٧	المطلب ٢ في البسيط
١٢٨	الفصل ٤ في الوحدة العالية او بالمعنى الكلي وفي الوحدة المقولية اي المتعلقة بالمقولات العشر
١٢٨	المطلب ١ في الوحدة وفي الكثرة
١٢٩	المطلب ٢ في العدد بوجه الاجمال
١٣١	المطلب ٣ في اللامتناهي وفي غير المحدود
١٣٢	المطلب ٤ في الوحدة المقولية ووحدة القياس وفي العدد وفي ما هو القياس في الاعظام او الابعاد
١٣٦	المطلب ٥ في ان العدد يقال على نحوين

وجه	
١٣٩	المطلب ٦ في الوحدة بالعدد
١٤٠	المطلب ٧ في وحدة الكم المتصل
١٤١	المطلب ٨ خلاصة ما تقدم
١٤٢	الباب ٤ في الحق — تمهيد او عنوان الفصل
١٤٣	المسئلة ١ تحليل في معلومة الحقيقة
١٤٣	المطلب ١ في ما المراد بلفظ الحق والحقيقة بوجه العموم
١٤٤	المطلب ٢ في ان الحقيقة الوجودية هي نسبة المطابقة مع التصور المثالي الذي يتزعمه العقل من الهوية المحسوسة بطريق التجريد
١٤٧	المطلب ٣ في ما هو التصور المثالي او المثال الذهني الذي يكون قاعدة لاحكامنا في الحق الوجودي
١٤٩	المطلب ٤ في المقابلة بين الحق الوجودي والحق الذهني
١٥٠	المسئلة ٢ الحق من خاصيات الموجود العالية اي بالمعنى الكلي
١٥٠	المطلب ١ الحق يقال بمعنى الكلي على الموجود اعني انه من خواصه العالية اثبات ذلك ببرهان الاستقراء
١٥٢	المطلب ٢ ان الحق مقول في كل موجود قولاً بمعنى الكلي : اثبات ذلك بالبرهان المعروف بالبرهان من المتقدم
١٥٣	المطلب ٣ في البطل هل هو موجود في الطبيعة
١٥٥	الباب ٥ في الخير الذي هو الخاصة الثالثة الكلية للموجود
١٥٥	المسئلة ١ في تعريف الخير

وجه	
١٥٥	المطلب ١ في ما المراد بلفظ الخير في الاصطلاح الدارج
١٥٦	المطلب ٢ في تعريف اول للخير بحسب اصطلاح الفلاسفة
١٥٧	المطلب ٣ في ان الخير له اعتبار آخر في اصطلاح الفلاسفة
١٥٩	٤ في التوفيق بين التعريفين المتقدمين
١٦١	٥ في ان الغاية تكمل طبيعة المفعول
١٦٣	٦ في كيف ان الخير يميز فعل تكميل الطبيعة
١٦٦	٧ في الوجود والجيد وفي الهوية والجودة
١٦٨	٨ في ان الجودة يقال على نحوين
١٦٨	٩ في انواع الخير
١٧٠	المسئلة ٢ في ان الخير خاصة من خواص الوجود العالي
١٧٠	قضية كل موجود جيد وخير
١٧٠	المطلب ١ معنى القضية
١٧٢	المطلب ٢ اثبات ان كل موجود جيد
١٧٦	٣ في ما هو الشر
١٧٨	٤ في علل الشر
١٨٢	الباب ٦ في الوجود وفي خواصه المقولة بالمعنى الكلي
١٨٢	المطلب ١ في التمييز بين الوجود وخواصه المقولة بالمعنى الكلي
١٨٣	المطلب ٢ في ان الخواص المقولة على الوجود بمعناها الكلي هي ثلاث ليس غير

وجه	
١٨٥	المطلب ٣ في رتبة التقدم بين الخواص الكلية
١٨٦	الباب ٧ في المبادئ الاولى . المطلب ١ في ما هي المبادئ الاولى
١٨٩	المطلب ٢ في ان المبادئ الاولى ثلاثة
١٩٣	٣ مبدأ التناقض مطلق عن قيد الزمان
١٩٥	٤ في مبدأ العلة الكافية
	القسم الثالث : في الجوهر ومعيناته
١٩٦	ترجمة القسم
١٩٧	الباب الاول في الجوهر واعراضه
١٩٧	الفصل ١ في الجوهر
١٩٧	المطلب ١ لمحة مجملة في الجوهر والاعراض
١٩٨	المطلب ٢ في ان الجواهر متحققة الوجود
٢٠٢	٣ في طبيعة الجوهر
٢٠٤	٤ في النسبة بين الجوهر والاعراض
٢٠٨	٥ في الجوهر الاول والجوهر الثاني
٢٠٩	٦ في الجوهر والذات والطبيعة
٢١١	٧ في الجوهر الاول وفي الموجود القائم في ذاته او الاقنوم
٢١٢	المسئلة الاولى في السبب الصوري للقائمة في الذات او الاقنوم
٢١٤	ردف المسئلة (اي تيمحتها القرينة) ليست النفس الانسانية باقنوم
٢١٦	المسئلة الثانية في الجوهر الفردي او الشخص والوجود الخارجي

وجه	
٢١٦	تصوير المسئلة
٢١٧	حل المسئلة
٢٢١	الفصل ٢ في العرض
٢٢١	المطلب ١ في تعريف العرض
٢٢٣	٢ في تقسيم العرض بوجه العموم
٢٢٦	٣ في وجود العرض في الخارج
٢٢٩	٤ في طبيعة التمييز بين الاعراض والجوهر
٢٣٠	قضية: يحصل عن ائتلاف الجوهر وبعض اعراضه تركب حقيقي
٢٣٢	المطلب ٥ في ان الاعراض هل يمكن انفصالها عن الجوهر الطبيعي لها
٢٣٤	الفصل ٣ في الاعراض
٢٣٤	كلام تمهيدي
٢٣٥	المسئلة الاولى في الكيف
٢٣٥	المطلب ١ في ما هي الكيفية
٢٣٦	٢ في تقسيم الكيفية
٢٣٨	٣ في خواص الكيف
٢٣٩	٤ في الكيفيات المدرجة في القسم الاول
٢٣٩	البحث ١ في الملكة والاستعداد
٢٤٢	٢ في الملكة من حيث اعتبارها النفساني اي في مصدرها

وجه	
	ومنشأها ثم في تقسيم الملكات في النفس الانسانية
٢٤٤	المطلب ٥ في كيفيات القسم الثاني من تقسيم ارسطو
٢٤٤	البحث ١ في القوى الفاعلة
٢٤٦	قضية ان بين الجوهر وقواه تميزاً حقيقياً
٢٤٩	البحث ٢ في ترتيب القوى ووجه هذا الترتيب
٢٥٢	المطلب ٦ في كيفيات القسمين الثالث والرابع
٢٥٣	المسئلة الثانية في الاضافة
٢٥٣	مقدمة في ان درس هذه المقولة جليل الاهمية
٢٥٤	المطلب ١ في تعريف الاضافة
٢٥٧	٢ في ان في الطبيعة اضافات حقيقية
٢٦٢	٣ في الاضافات وتبويبها وركنها
٢٦٦	٤ في خواص المتضايفين
٢٦٧	٥ في ما هو المطلق والمضاف
٢٧١	الباب ٢ في ان الموجود يقسم الى موجود بالقوة وموجود بالفعل
٢٧١	مقدمة الباب
٢٧٢	الفصل ١ في الحركة او التحول وفي المادة والصورة
٢٧٢	البحث ١ في الحركة او التحول
٢٧٤	٢ في المادة والصورة
٢٧٦	الفصل ٢ في ما هو المراد بقولهم الموجود بالقوة والموجود بالفعل

وجه

- ٢٧٨ الفصل ٣ في ما هو المراد باسم الحركة في علم الكلي
- ٢٨٠ - ٤ في مبدأ الحركة
- ٢٨٠ البحث ١ في انه ما من شيء يحرك نفسه ولا من شيء يخرج نفسه من القوة الى الفعل
- ٢٨٢ - ٢ في القوى المختلفة والأفعال المتضاربة لتلك القوى
- ٢٨٦ - ٣ في القوة والفعل من حيث اعتبارهما بالقياس الى الفاعلية اي انجاز الفعل بالواقع
- ٢٨٨ - ٤ في المقابلة بين المعنيين الموضوع لهما لفظتا القوة والفعل
- ٢٩٠ الفصل ٥ في النتيجة الحاصلة عن اهمال تمييز القوة والفعل تمييزاً بالمعنى الكلي
- ٢٩٢ خلاصة القسم الثالث
- ٢٩٥ الباب ٣ في الموجودات المخلوقة والموجود الالامخلوق
- ٢٩٥ الفصل ١ في الموجودات بالقوة والموجودات بالحادث والمعلقة والمقيدة
- ٢٩٦ - ٢ في الموجود الذي هو فعل محت وواجب الوجود وغير متعلق بغيره وغير متناو
- ٢٩٧ الباب ٤ في ان موضوع علم الكلي واحد
- ٢٩٧ البحث ١ خلاصة مجمل للاقسام الثلاثة الاولى من هذا الكتاب
- ٢٩٩ القضية الاولى ان موضوع علم الكلي بوجه الإصالة هو الجوهر
- ٣٠١ القضية الثانية ان الموجودات المختلفة يشترك بعضها مع بعض

وجه

- بوجه من التشكيك والتناسب
- القسم الرابع في علل الموجود
- ٣٠٧ الباب ١ فاتحة تمهيدية: في موضوع القسم الرابع وتقسيمه
- ٣٠٧ البحث ١ ملحة مجمل في العالم المادي
- ٣٠٧ المطلب ١ في الحركة الحاصلة في الطبيعة
- ٣٠٩ - ٢ في الثبات في الطبيعة
- ٣١١ - ٣ في المذهبين المتضادين في شرح نظام العالم مذهب الميكانيك ومذهب ارسطو
- ٣١٤ الباب ٢ في العلل
- ٣١٤ الفصل ١ في العلة المادية والعلة الصورية
- ٣١٤ البحث ١ اهل البحث عن المادة والصورة له دخل في علم الكلي
- ٣١٥ - ٢ في التباين العارضة والجوهرية على وفق مذهب المشائين المدرسي
- ٣١٧ - ٣ في طبيعة الاجسام على وفق مذهب المشائين
- ٣٢١ - ٤ في طبيعة العلة المادية
- ٣٢١ المطلب ١ في علية العلة المادية
- ٣٢٣ المطلب ٢ في ما يصدق عليه معنى العلية المادية من الجزئيات
- ٣٢٤ البحث ٥ في طبيعة العلة الصورية
- ٣٢٤ المطلب ١ في علية العلة الصورية

وجه

- ٣٢٦ المطلب ٢ في ما ينطبق عليه معنى العلية الصورية من الجزئيات في الصور القائمة المفارقة
- ٣٢٨ البحث ٦ في ما بين القوة والفعل من النسب
- ٣٣٠ - ٧ في ان الصورة هي مبدأ الوحدة
- ٣٣٢ الفصل ٢ في العلة الفاعلة .
- ٣٣٢ البحث ١ في طبيعة العلة الفاعلة وفي عليتها
- ٣٣٤ - ٢ في الشرط والعلة .
- ٣٣٥ - ٣ في القرصة والعلة
- ٣٣٦ - ٤ في العلة بالمعنى الحقيقي وفي العلة بالعرض
- ٣٣٧ - ٥ في تقسيم العلة الفاعلة
- ٣٤١ - ٦ في ان فعل الفاعل المخلوق هو في المنفعل
- ٣٤٣ - ٧ في صدق مذهب ارسطو في الحركة والفعل والمنفعل
- ٣٤٣ المطلب ١ في ان مذهب ارسطو هذا هل هو صادق باطلاقه
- ٣٤٤ - ٢ في الفعل المستقر هل هو حركة ومن اي وجه يصدق عليه اسم الحركة
- ٣٤٦ - ٣ في فعل الابداع
- ٣٤٧ المطلب ٤ في الفعل ما هو بالمعنى المطلق
- ٣٤٨ البحث ٨ في مذهب الجبرية
- ٣٤٩ - ٩ في نقد مذهب الجبرية .

وجه

- ٣٥٤ البحث ١٠ في مبدأ العلية
- ٣٥٥ الفصل ٣ في العلة الغائية
- ٣٥٦ البحث ١ في مطلب العلل الغائية . ثم في قضية مذهب الاعتمادية
- ٣٥٨ - ٢ في ان الاعتماد عند اصحابه مأخوذ بمعنيين
- ٣٦٠ - ٣ في تعريف العلة الغائية تعريفاً اكمل .
- ٣٦٠ مطلب في الاعتماد للمراد والاعتماد الطبيعي القطري
- ٣٦٣ البحث ٤ في عليّة العلة الغائية اي طبيعة هي طبيعتها .
- ٣٦٦ - ٥ في ما هي الطبيعة .
- ٣٦٨ - ٦ في ما هو المراد بشرعية الطبيعة بالقياس الى الغاية
- ٣٧٠ - ٧ في المعلولات بالعرض
- ٣٧٣ - ٨ نتيجة ما تقدم : في ان اسم الشريعة الطبيعية يقال على ثلاثة معان
- ٣٧٥ - ٩ في ضرورة شرائع الطبيعة
- ٣٧٨ - ١٠ في مقابلة ما في الموجودات من ضروب الفاعلية بعضها ببعض
- ٣٧٩ - ١١ في الاتفاق والصدقة والبحث .
- ٣٨٣ الفصل ٤ في العلة المثالية
- ٣٨٣ البحث ١ في تعريف العلة المثالية
- ٣٨٤ - ٢ في عليّة المثال الذهني
- ٣٨٧ الفصل ٥ في مقابلة العلل الاربع بعضها ببعض

وجه	
٣٨٧	البحث ١ في العلة بوجه العموم
٣٨٨	٢ في المبدأ وفي العلة وفي الاسطقس وفي السبب
٣٩٤	الباب ٣ في نسب التقدم والتأخر بين العلل
٣٩٤	الفصل ١ في ان العلة الغائية تتقدم غيرها بممارسة عليتها
٣٩٦	٢ في ان رتبة الغاية في العمل عكس ربتها في التبة
٣٩٧	الباب ٤ في معلول العلل العام وهو نظام الطبيعة
٣٩٧	الفصل ١ في معلول العلل القريب وهو النظام الباطن للمخلوقات الطبيعية
٣٩٧	البحث ١ في حد النظام
٣٩٧	المطلب ١ في تعريف النظام
٣٩٩	٢ في النظام الذاتي او نظام التعلق وفي نظام الحس او نظام التركيب ثم في تعريف النظام بوجه العموم
٤٠٢	٣ في ان نظام الطبيعة دليل قاطع على وجود علل غائية
٤١٠	٤ ان الاعتماد لدليل على العقل
٤١١	البحث ٢ في الكمال وهو ثمانية النظام
٤١١	المطلب ١ في ما هو الكمال وفي الكمالات الطبيعية
٤١٥	٢ في الكمال المطلق
٤١٧	٣ في الكمالات
٤٢٠	البحث ٣ في الجمال وهو متجلى النظام والكمال

وجه	
٤٢٠	المطلب ١ في الترتيب الذي نتوخاه في هذا البحث
٤٢١	٢ في تحليل الشعور بالجمال
٤٢٧	٣ في المركبات الموضوعية او الوجودية للجمال
٤٣٣	٤ في تعريف الجمال
٤٣٧	٥ في مراتب الجمال وطبقاته
٤٣٩	٦ في فائق الجمال او الحسان
٤٤٠	البحث ٤ في الصناعة
٤٤١	المطلب ١ في تعريف الصناعة
٤٤٣	٢ في تقسيم الصناعة
٤٤٤	٣ في موضوع الصناعة
٤٤٧	٤ في قواعد الصناعة وشروط العمل الصناعي
٤٥٢	٥ في الصناعة والآداب
٤٥٧	الفصل ٢ في معلول العلل البعيد وهو نظام الطبيعة العام
٤٥٧	بحث في اعتماد العالم بالاضافة
٤٥٧	المطلب ١ في غاية العالم الاضافية
٤٥٩	المطلب ٢ في غاية العالم الاضافية المستقرة
٤٦٠	٣ في غاية العالم الاضافية او بالمعنى الكلي

تصحیح اغلاط علم الکلی

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
٣	٦	في مقام العلم	في مقام علم الکلی
٥	٦	أولا ان الفلسفة	ألا وان الفلسفة
٥	١٠	وثانياً	٤
٢٢	٨	كما تصوّره	كما تصوّروه
٢٩	٨	وضعية العلم	وطبيعة العلم
٥٤	٢	ضرورة الممكنات	ضرورة الممكنات
٥٦	٥	غير متعلقة	غير متعلّقة
٥٧	٦	نستقص	نستقصي
٥٩	١٩	خواص مخصوصة واعراض	خواص شخصّة واعراض
٥٩	٢٠	لا وجود لها في الذهن	لا وجود لها إلا في الذهن
٧١	٧	الصورة المتحدّة	الصورة المتحدّة
٨٢	١	مستند	مستند
٨٤	٢٥	مميّز	مميّز
٨٥	١٧ و ١٦	وجود الموجود	وجود الموجود
٩٤	١٦	بأنياً	بأنياً
٩٥	١٥	يعتبرون عنه	يعتبرون عنه
٩٧	١٠	الفعل	الفعل
١٠٠	١٧	شيء شيء	شيء شيء
١١٦	١٠	كما قيل	قيل
١١٨	٣	التصوري المادي	التصوّر المادي
١٢٠	١٥	معه	معه
١٤٢	١٨	القل	العقل
١٤٣	٨	الاتفاق	بالاتفاق

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
١٤٤	٥	حقيقة	حقيقة
١٤٥	٦	بالطبيعة	بالطبيعة
١٩٦	٩	فاننا نحن	فاننا نحن
١٤٧	١	تقللاً عن المطول	(م: تقللاً عن المطول)
١٤٧	٦	فند الازل	منذ الازل
١٤٧	٦	عند افلطون	أ عند افلطون
١٤٧	١٦	المثل	المثل
١٥٠	٧	اي بالمعنى	اي مقول بالمعنى
١٥٣	١٧	بقوة الفعل	بقوة فعله
١٥٤	١	شوف	منذوق
١٥٥	٥	بالاحالة	بالاحالة
١٦٠	٨	اعدلها	اعدلها
١٦٠	٩	فتبع	فتبع
١٦٣	٧	تكلمه	تكلمه
١٧٠	٣	الوجود	الموجود
١٧٢	١٧	يعلم منه	يعلم منه
١٧٣	١	القياس هو في	القياس في
١٧٣	١٠	حاجبه	صاحبه
١٧٧	٣	مفروضة	معروضه
١٧٧	٤	فانما يقوم	انما يقوم
١٧٩	١٦	فاسدة	فاسدة
١٨٠	١٣	الموجودة	الموجدة
١٨٧	١٠	حد المبدأ	حد المبدأ
٢٠١	١٠	ولا ينبغي	ولا ينبغي
٢٠٩	١	الانواع	والانواع

صواب	خطأ	سطر	صفحة
طبعة	طبيعية	١٩	٢١٣
قد رأيت	صوف ترى	١١	٢٢٢
يراد باسم الملكية اعتماداً	يراد باسم الملكية اعتماداً	٨	٢٣٩
تفتين	تضمين	١٥	٢٤٠
منع الفعل	منع الفعل	٥	٢٥٧
يُحصل	ليُحصل	٩	٢٦٠
المستمد	المستمر	١٠	٢٧٤
والنقائبات	والنقائبات	١٠	٢٨٦
صدر المقام	صدر المقام	٣	٢٩٩
مادة	مادة	٢٣	٣٢٠
وهذا المعلوم بالعرض هو غير المعلوم الذي	هو غير المعلوم بالعرض	٧٩٦	٣٣٦
	وهذا المعلوم الذي		
أقلماة	أقلماة	١٠	٣٤٧
خاص	مخاص	٤	٣٤٩
الانانة	الانية	٤	٣٥٣
Scepticisme	Scepticisme	١٤	٣٥٣
خلف من القول	خلق من القول	٥	٣٥٤
معتقداً	معتقداً	١٦	٣٦١
الطبيعة	الطبيعة	٣	٣٦١
نبات النظام	نبات النظام	١٥	٤٠١
الطبيعية	الطبيعة	٣	٤٥١